UNIVERSIDAD DE MURCIA
CATEDRA DE HISTORIA ANTIGUA

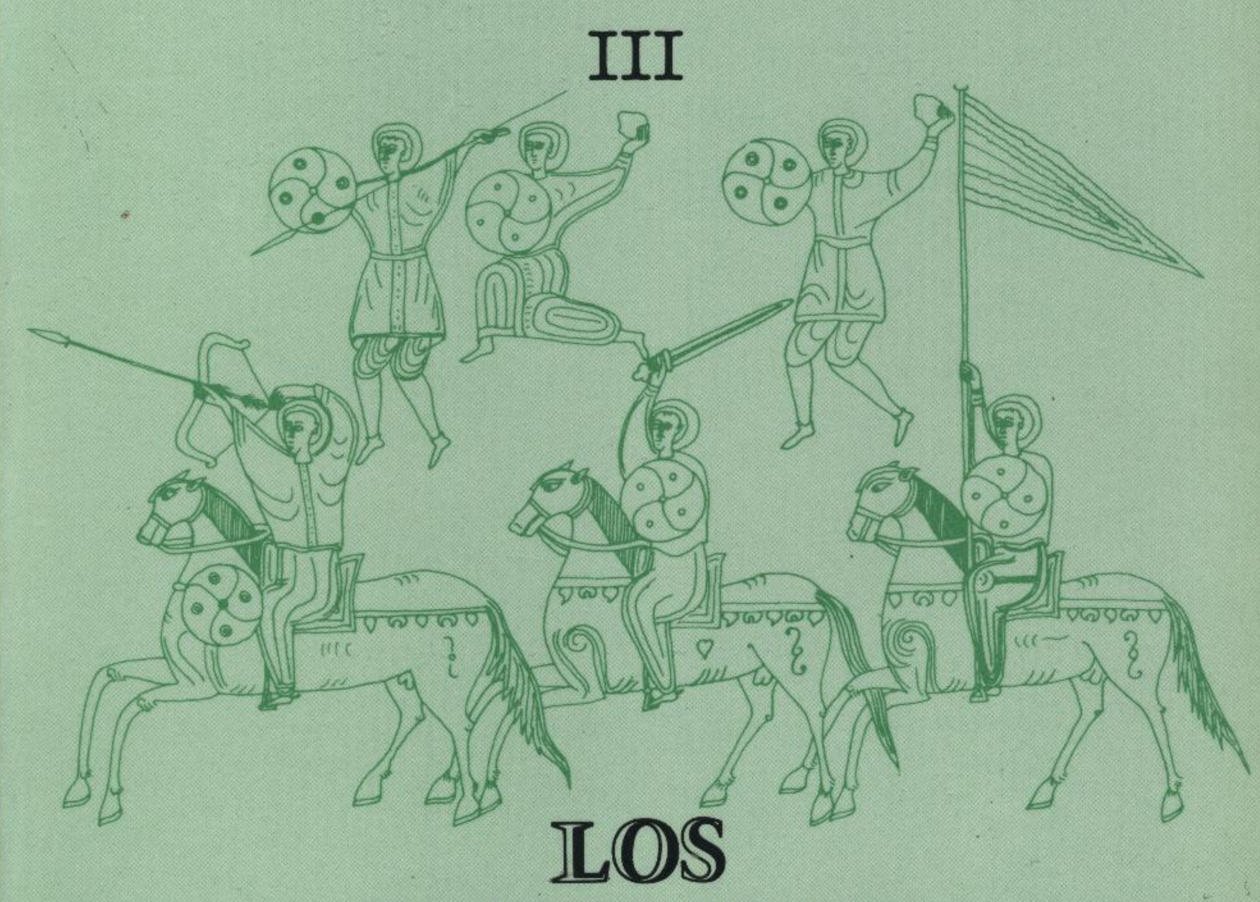
FUNDACION PASTOR DE ESTUDIOS CLASICOS

UNIVERSIDAD DE ALCALA DE HENARES
CATEDRA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFIAS HISTORICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDIA

III



LOS VISIGODOS

HISTORIA Y CIVILIZACION

1986

UNIVERSIDAD DE MURCIA
CATEDRA DE HISTORIA ANTIGUA

FUNDACION PASTOR DE ESTUDIOS CLASICOS

UNIVERSIDAD DE ALCALA DE HENARES
CATEDRA DE HISTORIA ANTIGUA

ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

MONOGRAFIAS HISTORICAS SOBRE LA ANTIGÜEDAD TARDIA

Serie dirigida por el Dr. D. Antonino González Blanco

III

LOS VISIGODOS

HISTORIA Y CIVILIZACION

Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos
(Madrid - Toledo - Alcalá de Henares, 21-25 octubre de 1985)

1986

Primera Edición 1987
Imprime: A.G. Novograf, S.A.
I.S.B.N. 84-7684-040-3
D.L.: MU-122/1987
Fotocomposición: Interlid

INDICE

FILOLOGIA Y LITERATURA

ARQUEOLOGIA Y ARTE

PALEOGRAFIA Y CODICOLOGIA

PRESENTACION

LA Fundación Pastor de Estudios Clásicos, en su larga y varia actividad, ha procurado constantemente no limitarse a los temas estrictamente implícitos en su enunciado, sino complementarlos con los tocantes a los campos afines de la ciencia de los manuscritos, Epigrafía, Arqueología, Historia antigua; y, gracias a la entusiasta colaboración de abnegados colegas, ha sido capaz de dedicar modestos, pero activos seminarios al estudio, por ejemplo, de los mosaicos, excavaciones importantes, el puteal de la Moncloa, la realeza en la Antigüedad; pero tampoco hemos creído que debiéramos detenernos en el tradicional hito del 476. No es posible, en efecto, entender bien lo clásico si se prescinde de lo postclásico, protomedieval, tardomedieval o renacentista.

Confieso, junto con mi insuficiente preparación al respecto, mi ya antigua perplejidad sobre ese pueblo visigótico inserto al parecer desde tan fuera en el caudal de nuestra vida colectiva. De niños nos asaeteaban los maestros con aquellas raras listas de "reyes godos" a los que la frecuente **W** *inicial daba un toque exótico, pero sin decirnos que tendríamos en todo caso que compartir siglo y medio de la gloria de aquellos monarcas, cuyas idealizadas efigies ornamentan aún la plaza de Oriente, el Retiro y los paseos de diversas ciudades españolas, con nuestros vecinos los franceses; durante mis años juveniles, en que la penuria de profesorado me forzó a dar clases de Lingüística indoeuropea traduciendo con los alumnos la Biblia de Úlfilas, me preguntaba, sin datos suficientes a la sazón, si de verdad aquellos reyes habrían hablado un idioma germánico; en seguida me di cuenta de que no era así, de que venían ya latinizados y arrianamente cristianizados desde la Europa oriental y central; así como también de que las pocas palabras de etimología germánica registradas por nuestros léxicos presentan en general orígenes cronológicos o anteriores o más tardíos, de modo que apenas subsisten de la leve apoyatura lingüística que nuestros invasores trajeron sino algunos onomásticos y topónimos. Y no es extraño que el rudo pueblo guerrero que nos visitaba haya quedado prendado por el prestigio del latín y el brillo ya decreciente, pero aún intenso, de la floreciente cultura hispanorromana: algo parecido iba a ocurrirles a los nuevos conquistadores, los Árabes, a partir del siglo VIII. El naciente español tuvo fuerza para eliminar la lengua de Mahoma como antes el latín había absorvido, salvo en el caso del contumaz vascuence, casi todos los vestigios idiomáticos griegos, fenopúnicos, ibéricos y celtibéricos.*

Los Visigodos constituyeron, esto está en todas las enciclopedias, un tenue y poco numeroso superestrato pronto diluído por los matrimonios con las deleitables hispanorromanas, nietas de las hermosas **puellae** *cantadas antaño por los vates de la urbe. Pero no dejaron por ello de cumplir una misión importante estableciendo una firme estructura en un territorio sometido al riesgo de automatización después del colapso postteodosiano. Y aún pudieron —permítaseme que, pecando contra las rigurosas leyes historiográficas que prohiben divagar sobre futuribles, dé aquí rienda suelta a la imaginación de un no historiador de profesión— haberse erigido en contrapartida del Imperio de Oriente, enfermo siempre, pero no moribundo hasta muchos siglos después, si Ataúlfo, casado con la hermana de Honorio, la formidable Gala Placidia, no hubiera sido lastimosamente asesinado al año siguiente dejando un hijo, llamado significativamente y en calidad de eslabón histórico, Teodosio, como su abuelo, que murió en seguida quedando sin descendencia, su viuda no habría podido convertirse en esposa de Flavio Constancio ni se habría escorado hacia Bizancio como lo hizo con éxito; en las mitades oriental y occidental de la escindida Romania pudieron haber reinado dos sobrinos de Honorio, Teodosio II y, en lugar de Valentiniano III, hijo del segundo connubio de Gala, el nonato vástago de Ataúlfo que pudo —siempre el mismo verbo— hacer de Tolosa otra Constantinopla si se lo hubieran permitido los anárquicos talantes de los magnates de esta parte del mundo.*

Volvamos, en fin, a la realidad. Nos las habemos con un reino visigodo sacudido durante casi trescientos años por continuas y tremendas crisis internas, problemas nacidos del sistema electivo de accesión al trono —magnífico, a lo largo de la Historia, en la época áurea de Nerva y sus sucesores; pésimo en este caso, por ejemplo, en la Polonia del barroco—, desapariciones violentas de la mayoría de los reyes, y, el exterior, lucha a muerte de los primeros tiempos con los bravos Suevos y Vándalos, peligrosísima invasión bizantina que también podría haber sido ocasión de otro copernicano giro histórico de haber prosperado; y, como corolario de todo ello, falta de energía, desgana de vivir en los últimos reinados; pero un reino que llevó a trancas y barrancas su función de enlace entre la Antigüedad y el Medievo y es digno por ello de ser evaluado atenta y objetivamente.

A ello hemos acudido en nuestra Semana. Contábamos por fortuna con el infatigable y docto magisterio de Jacques Fontaine, verdadero inspirador de la iniciativa, y con la tenaz y competente actividad de Luis A. García Moreno, a quien corresponde la mayor porción de su mérito organizativo; y, para coronar la labor, otro dinámico y acreditado catedrático de la Universidad de Murcia, Antonino González Blanco, fiel al sedimento visigótico de aquellas tierras en que está enclavada la Cartagena de los Licinianos, Leandros e Isidoros, se nos ha ofrecido generosamente a editar, como hoy lo hacemos, unas **Actas** *con las que la Fundación sola no habría sido capaz de enfrentarse. Ni olvidemos, claro está, a los componentes de la larga lista de ayudas que más adelante se leerá: véase con qué bondad nos han favorecido personas, instituciones y autoridades no sólo de Madrid, sino también de las otras dos sedes de la ambulante reunión, nada menos que Toledo, la histórica capital de los Visigodos desde Recaredo, y Alcalá de Henares, la ínclita* **Complutum**, *cuya Universidad está por cierto absolutamente obligada a recuperar el nombre a ella arrebatado por*

las secuelas del centralismo borbónico y que fue ya sede episcopal en la época gótica.

García Moreno hace una jocosa alusión al afectuoso remoquete con que la sorna de nuestros jóvenes colegas bautizó el coloquio y cuyo origen resulta bien explicable. Fontaine, a quien sin duda le quedan por delante los largos años de vida que le deseamos, sugería como fechas conmemorativas del simposio las décimocuartas celebraciones de la conversión del hijo de Leovigildo (587) o el III Concilio de Toledo (589). Yo, acordándome de mis casi catorce lustros y de mi entonces inminente jubilación anticipada, pensaba, con mi característica impaciencia personal y profesional, que esos años, de los que el primero correrá ya cuando aparezcan estas líneas, se vislumbra demasiado lejos desde el punto de vista de quienes tengan razones para estar **quam minime creduli postero die**. *Hablé, pues, al principio y un poco en broma, de 1985, año en que culminaban mil cuatrocientos desde el martirio de S. Hermenegildo, y así se hizo en fin de cuentas. No se me ocultaba —y al alcance aún de los más legos se halla la preciosa introducción de Díaz y Díaz al cuidadísimo Isidoro de Oroz y Marcos Casquero— que tampoco puede aún dilucidarse si en esa figura, que no subió a los altares hasta 1586 gracias al celo santificador de los Austrias, tenemos un auténtico mártir del Cristianismo no arriano, como opina el gran papa Gregorio el Grande, o un espécimen más, según pretenden con matices el Biclarense y el propio Isidoro y categóricamente Gregorio de Tours, de las edípicas rebeliones del hijo contra padre que, desde el príncipe D. Carlos hasta Fernando VII, ha prodigado nuestra Historia como la de tantos otros países. Pero el caso era empezar y terminar pronto.*

El coloquio iba a ostentar en principio un cáracter meramente español —pues el "hispanizado" Jacques no disonaba en ello— o todo lo más hispano-francés: al final pudimos comprobar con satisfacción que se habían inscrito colegas de casi una docena de naciones. Y así surgió, entre los días 21 y 25 de octubre de 1985, la Semana Internacional de Estudios Visigóticos cuyas conclusiones, con el significativo título de **Los Visigodos: historia y civilización**, *ofrecemos en estas páginas.*

Ningún punto importante de este "conspectus" ha sido, creemos, descuidado. Nuestros Congresistas nos han favorecido con bienvenidas aportaciones a la visión general de la Historia visigótica (la tesis del citado Gregorio de Tours según Saitta; los conceptos de identidad en Pérez-Prendes, de barbarie en Beltrán o de penetración popular en Domínguez Monedero; un caso límite entre el visigotismo y el romanismo de una personalidad histórica tratado por Rouché), determinados fenómenos históricos (Schwarcz, el siglo IV; Salvador Ventura, la irrupción bizantina; Claude y Fernández Valverde, el lamentable fin con los llantos que causó; Palol, el "rey fantasma" Achila que habría de seguir a Rodrigo en las listas) o histórico-sociológicos (del ejército habló García Iglesias, del campesinado García Moreno); temas literarios (la "Historia de Wamba", Juan de Bíclaro y Valerio del Bierzo estudiados por Teillet, Ferreiro y Collins; un escritor no hispánico, Coripo, sobre el que oímos disertar a Ramírez de Verger) entre los que desde luego se lleva la palma el colosal Isidoro (Cazier, Codoñer, Chaparro, Diesner, Fontaine, Moya, Reydellet, Serna); precisiones jurídicas apuntadas por Gibert y Petit; el inmenso campo de la religión o, mejor dicho, las religiones y sus respectivas liturgias (Alonso Campos, Díaz y Díaz,

Díaz Martínez, Fernández Hernández, Linage, Orlandis, Pardo, Sanz, Ulbert, Vilella y Godoy); pasando a la Arqueología, tan merecedora de más amplios tratamientos, aportaciones de Barral y Carrillo (ideología, política y religión artísticamente plasmadas), Blázquez (mosaicos), Larrén (S. Miguel de Escalada), Marcos y Vicent (Córdoba), Posac y Puertas (Vega de Mar), Reimer (Daganzo de Arriba); y, como capítulos novedosos y atractivos, el de las famosas pizarras dadas a conocer por Gómez Moreno, en que tanto descollaron Canellas, Díaz y Díaz y Mundó y en que ahora trabajan con celo y excelentes logros las doctoras Alonso Ávila y Velázquez Soriano, y una llamativa muestra de iconografía medieval de los reyes visigodos con que nos obsequió la doctora Silva. Para todos ellos, y para los muchos benefactores que mencionábamos arriba, gracias, sinceras y rendidas gracias. Y ahora olviden estas pobres líneas y enfrásquense en lo que verdaderamente importa, la expresión escrita de tantos meritorios esfuerzos.

Manuel Fernández-Galiano.

CRONICA DE LA SEMANA

DEL 21 al 25 de octubre de 1985 se celebró la "Semana Internacional de Estudios Visigóticos" en Madrid, Toledo y Alcalá de Henares. Con ella se dio continuidad a una tradición de reuniones visigotistas de carácter internacional, cuyos precedentes más inmediatos habían sido Dublín (1975) y Toledo (1979). 1985 era MCD aniversario del trágico final de Hermenegildo, cuya rebelión constituye un hito de extraordinaria importancia en la Historia visigoda hispánica. Con tal motivo entre el estrecho círculo de los visigotistas la reunión de octubre recibió cariñosamente el apodo de **Hermenegilda.**

La **Semana** *se estructuró sobre cuatro secciones: Historia, Filología, Arqueología y Paleografía y Codicología. En cada una de ellas se encargó un cierto número de ponencias de tema libre a reconocidos especialistas, con la finalidad precisa de cubrir el ya muy amplio campo de los Estudios Visigóticos. Afortunadamente fueron muy pocos los colegas, tanto españoles como extranjeros, que desistieron de la invitación cursada, poniendo desde un primer momento un envidiable entusiasmo. En la sección de Historia fueron así ponentes: Prof. A. Schwarz (Viena), Prof. L. García Iglesias (Madrid), Prof. H. J. Diesner (Halle), Prof. J. M. Pérez-Prendes (Madrid), Prof. R. Gibert (Madrid), Prof. C. Petit (Barcelona), Prof. B. Saitta (Catania), Prof. Rouché (Lille), Prof. P. Cazier (Lille), Prof. L. García Moreno (Alcalá de Henares), Prof. R. Collins (Leeds), Prof. D. Claude (Marburg), Prof. J. Orlandis (Pamplona), Dr. Linage Conde (Madrid). A la sección de Filología asistieron como ponentes: Prof. J. Fontaine (París), Prof. M. Reydellet (Rennes), Prof. C. Codoñer (Salamanca), Prof. M. C. Díaz y Díaz (Santiago de Compostela), Prof. S. Teillet (París). Ponentes en Arqueología fueron: Prof. J.Mª Blázquez (Madrid), Prof. P. de Palol (Barcelona). En la sección de Paleografía y Codicología desafortunadamente faltó la ponencia prevista a cargo del Prof. A. Canellas, que se vió imposibilitado de asistir por motivos de salud en el último momento. A las diversas secciones se sumó un número muy elevado de comunicantes: trece en la de Historia, seis en la de Filología, cinco en la de Arqueología, y dos en la de Paleografía y Codicología. Además de ponentes y comunicantes la* **Semana** *se vió concurrida por un número más elevado —en torno al centenar— de participantes inscritos oficial-*

mente. En los días previos, valga como anécdota, hubo de cerrar la inscripción de nuevos participantes por imposibilidad de acogerlos a todos en la limitada sala de la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, sede principal de las sesiones científicas.

Fue esta magnífica acogida en los ambientes especialistas y académicos españoles e internacionales la que forzó, y posibilitó, la celebración de la **Semana**. *A principios de setiembre de 1985 el Comité organizador estuvo a punto de desconvocarla, descorazonado ante las dificultades de financiación encontradas. Si al final se optó por su celebración ello se debió al entusiasmo y generosidad de los participantes y a determinadas ayudas conseguidas en última instancia. Vaya por ello nuestro agradecimiento a cuantos hicieron posible la* **Semana**. *En primer lugar a la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, y muy especialmente a su Director, el Prof. Manuel Fernández Galiano, miembro del Comité organizador, que prestó sus horas, entusiasmo, generosidad y la imprescindible infraestructura física de la Fundación; pues que en ella se celebraron la mayoría de las sesiones científicas. A la Caja de Ahorros de Toledo y al Colegio Universitario de la misma ciudad, muy especialmente a su Director, Prof. Daniel Poyán, cuya generosa ayuda y patrocinio permitieron celebrar una imprescindible sesión científica en la antigua* **Urbs regia** *en el marco inconfundiblemente universitario del Palacio Lorenzana. La desinteresada colaboración de la Dirección del Museo toledano de los Concilios y Cultura visigoda, del Instituto de Estudios Visigótico-mozárabes, así como la comprensión del Excmo. y Revdo. D. Marcelo González Martín, Cardenal y Primado de España, permitieron a los asistentes a la* **Semana** *realizar una visita arqueológica a Toledo, incluyendo la celebración de la Santa Misa, según el rito mozárabe, en la Iglesia de Santa Eulalia. La generosa colaboración de la Universidad de Alcalá de Henares y del Ayuntamiento de esta misma ciudad, representados por su Rector Magnífico, Prof. M. Gala Muñoz, y su Excmo. Sr. Alcalde, D. Arsenio Lope Huerta, permitieron celebrar la última sesión científica en la vieja y nueva Universidad alcalaína, en cuyo paraninfo cisneriano tuvo lugar la solemne clausura de la* **Semana**. *También debemos agradecer a la Embajada de la República Federal de Alemania, y en especial a su embajador, Dr. Brunner, al Excelentísimo Ayuntamiento de Madrid, y a la Sociedad Görres y su director, Prof. H. Juretshke, su gentileza al ofrecer diversas recepciones a los participantes en la* **Semana** *o patrocinar actos académicos anejos, como fue el protagonizado por el Dr. T. Ulbert en la sede de la Sociedad Görres. En fin, nuestro reconocimiento también a la Casa de Velázquez, y a su ilusionado Director, Mr. Ozanam, Instituto Arqueológico Alemán, Caja de Ahorros de Madrid e Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales del Ministerio de Cultura; todos ellos aportaron apoyo académico o económico, alguno decisivo, para llevar a buen puerto la empresa visigotista. Por último es de justicia señalar aquí a los restantes miembros del Comité Organizador de la* **Semana**: *J.Mª Blázquez, M. Fernández-Galiano, J. Fontaine y E. Sáez. El mérito en la organización de nuestra reunión se debe todo a ellos; escasamente al que esto suscribe, al que imperativos de edad le hicieron cumplir funciones de secretario.*

Por muy brillantes que hubieran resultado las ponencias y comunicaciones, y jugosas las discusiones, y alegre la convivencia humana, que lo fueron, la **Semana** *habría resultado coja si no hubiera sido posible plasmar en unas ac-*

tas escritas las primeras. D. Manuel Fernández-Galiano y yo sabemos qué difícil nos parecía esto en un principio. Las dificultades que tuvimos para sufragar —con el sudor y generosidad de los participantes y la falta de alguna ayuda ministerial— hicieron que optásemos por dejar para después la problemática de la publicación. Afortunadamente ésta se ha resuelto, mucho antes y mejor de lo que cabía augurar. El resultado es el grueso volumen que tiene el lector en sus manos; humilde pero pulcro. Desgraciadamente falta alguna ponencia de las presentadas y leídas en su día. Dificultades personales insuperables de sus autores lo han impedido. En todo caso optamos por pechar personalmente en la culpa de tal falta, antes que demorar en demasía la salida de las Actas; la comunidad científica juzgará lo acertado o errado del proceder. Pero sí que queremos señalar aquí que esta publicación difícilmente habría sido posible sin las importantísimas ayudas económicas de la Universidad de Murcia y la Fundación Pastor de Estudios Clásicos, y, en menor medida, de la Cátedra de Historia Antigua de la Universidad de Alcalá. Al Prof. Fernández-Galiano una vez más nuestro agradecimiento. Por su parte el Prof. Antonino González Blanco, de la Universidad de Murcia, se ha convertido en el auténtico promotor de esta edición. El nos ha prestado las páginas de su ya prestigiosa serie periódica "Antigüedad y Cristianismo"; y él, con su capacidad de convencimiento e ilusión juvenil sin fin, ha sido capaz de evitar que una reunión científica en el campo de las Humanidades se quedase sin publicación, o ésta se retrasase en un futuro incierto.

Alcalá de Henares, **Annua Commemoratio Cisneriana,** *1986*

Luis A. García Moreno

RELACION DE CONGRESISTAS POR PAISES

ESPAÑA

Prof. Dr. J.M. Pérez-Prendes y Muñoz de Arracó (Universidad Complutense)
Prof. Dr. L.A. García Moreno (Universidad de Alcalá de Henares)
D. A.J. Domínguez Monedero (Universidad Autónoma de Madrid)
Dr. G.Mª Fernández Hernández (Universidad de Alcalá de Henares)
D. F.M. Beltrán Torreira (Alcalá de Henares)
Prof. Dr. R. Gibert (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Dr. C. Petit (Universidad de Sevilla)
Dra. R. Sanz Serrano (Universidad Complutense)
Prof. C. Chaparro (Universidad de Extremadura)
Prof. Dr. L. García Iglesias (Universidad Autónoma de Madrid)
Dr. A. Ramírez de Verger (Universidad de Sevilla)
Dr. J. Fernández Valverde (Universidad de Sevilla)
D. J.I. Alonso Campos (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Prof. Dr. M.C. Díaz y Díaz (Universidad de Santiago de Compostela)
Prof. Dra. C. Codoñer Merino (Universidad de Salamanca)
Prof. Dra. F. Moya (Universidad de Murcia)
Dr. J. Fortacín Piedrafita (Universidad de Zaragoza)

Prof. Dr. J. Orlandis Rovira (Universidad de Navarra)
Dr. A. Linage Conde (Madrid)
Revd. C. de la Serna (Abadía de Silos. Burgos)
Dr. P.C. Díaz Martínez (Universidad de Salamanca)
Dra. A. Alonso Avila (Universidad Autónoma de Madrid)
Prof. Dr. P. de Palol (Universidad de Barcelona)
Prof. Dr. J.Mª Blázquez Martínez (Universidad Complutense)
Dr. E. Cerrillo Martín de Cáceres (Universidad de Extremadura)
Dr. A. Marcos Pous (Universidad de Córdoba)
Dra. A.Mª Vicent (Museo de Córdoba)
D. H. Larrén Izquierdo (Museo de Avila)
Prof. Dr. A. Canellas López (Universidad de Zaragoza)
D. I. Velázquez Soriano (Universidad Complutense)
Dra. S. de Silva (Universidad de Navarra)
Dr. R. Puertas Tricas (Museo de Málaga)
Dña. A. Pardo Fernández (Alcalá de Henares)
D. J. Vilella (Universidad de Barcelona)
D. F. Salvador Ventura (Universidad de Granada)
D. B. Altozano Jover (Madrid)
D. R. Bescós Calleja (Madrid)
D. V. Bescós Calleja (Barcelona)
Dña. M. Domínguez García (Universidad de Santiago)
D. Y. García López (Universidad de Santiago)
Dña. Mª V. Ginés Martínez (Guadalajara)
D. I. Goyolana Mendiguren (Vizcaya)
Dr. J.E. López Pereira (Universidad de Santiago)
Dr. E. Llobregat Conesa (Museo de Alicante)
D. G. Muñoz de Sampedro (Madrid)
D. R. Navarro Sáez (Universidad de Barcelona)
D. D. Pérez Sánchez (Universidad de Salamanca)
Dr. J.A. Fuentes Romay (Universidad de Santiago de Compostela)
D. S. Ramallo Asensio (Universidad de Murcia)
D. J. Vallejo Fernández de la Reguera (Universidad de Sevilla)
Dr. M.E. Vázquez Buján (Universidad de Santiago de Compostela)
Dra. MªC. Villalón (Universidad de Extremadura)
D. A. Zapata Villafranco (Madrid)

REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

Prof. Dr. Claude (Universität zu Marburg)
Prof. Dr. Th. Ulbert (Universität zu Bonn)
Prof. Dr. Th. Hauschild (Dir. D.A.I. zu Lisboa)
Dr. J. Arbeiter (D.A.I. zu Madrid)

REPUBLICA DEMOCRATICA ALEMANA

Prof. Dr. H. Reimer (Universität zu Leipzig)
Prof. Dr. H.-J. Diesner (Universität zu Halle)

AUSTRIA

Dr. A. Schwarcz (Universität zu Wien)

ITALIA

Prof. Dr. B. Saitta (Istituto di Magistero. Universitá de Catania)

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

Dr. A. Ferreiro (Californian University. Berkeley)

INGLATERRA

Prof. Dr. R. Collins (University of Leeds)

FRANCIA

Prof. Dr. J. Fontaine (Université Paris IV. Sorbonne)
Prof. Dr. M. Rouché (Université de Lille III)
Prof. Dr. P. Cazier (Université de Lille III)
Prof. Dr. M. Reydellet (Université de Haute Bretagne. Rennes II)
Prof. Dr. X. Barral i Altet (Université de Haute Bretagne. Rennes II)
Prof. Dra. S. Teillet (Université Paris IV. Sorbonne)

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

DIE WESTGOTEN UND DAS IMPERIUM IM 4. JAHRHUNDERT

Andreas Schwarcz, Wien

Wohl im Jahr 291 bezeichnete ein römischer Panegyriker die Goten im Karpatengebiet nördlich der Donau mit einem neuen Namen: Die Tervingen —so nannte er sie— waren damals gemeinsam mit den Taifalen in Kämpfe mit Vandalen und Gepiden verwickelt(1). Im Krieg gegen die Karpen wenige Jahre später standen auch die Goten wieder dem Reich als Gegner gegenüber. Die Karpen mussten sich allerdings 295 bereits unterwerfen, die Goten spätestens 297. 297/298 kämpften bereits gotische Kontinente auf der Seite des Galerius gegen die Perser, wohl gegen die Zahlung von Jahrgeldern, die erst unter Konstantin eingestellt wurden. Wahrscheinlich hatten die Auseinandersetzungen vor 297 bereits mit dem Abschluss eines formellen Foedus geendet, das die Stellung von Hilfstruppen gegen regelmässige Zahlungen vorsah(2).

Die Beziehungen zwischen dem Imperium und den Goten blieben auch im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts nicht frei von Spannungen. Lactantius berichtet, ein Christ habe das Edikt der Christenverfolgung vom Februar 303 mit der Bemerkung heruntergerissen, hier seien wohl Goten— und Sarmatensiege verkündet, und datiert die Aufnahme einer von den Goten vertriebenen Gens ins Reich auf die Zeit der Vicennalien des Diocletian, also Mitte November des gleichen Jahres(3). Wenig klar und schwer einzuordnen sind dagegen die wesentlich jüngeren Nachrichten des Agathangelos über einen Gotenfeldzug des Diocletian, bei dem angeblich ein Gotenkönig namens Hratches in römische Gefangenschaft geriet(4). In die Auseinandersetzungen zwischen Licinius und Konstantin könnten die Goten bereits 314 zugunsten des ersteren eingegriffen haben. Zumindest ist für Konstantin der Beiname "Gothicus" für 315 und 319 belegt, hingegen fehlt er in der beide Kaiser nennenden Inschrift anlässlich der Wiedererrichtung und Befestigung von Tropaeum Traiani zwischen 317 und 319(5).

Die Reichsteilung von 317 lieferte einen steten Spannungsherd. Da die Diözese Moesiae bis zur Achaia und Dacia ripensis an Konstantin fiel, die Diözese Thraciase hingegen an Licinius, war eine koordinierte Verteidigung der ripa Gothica an der Donau kaum möglich. Als im Frühjahr 323 Goten unter Führung des Rausimod Thrakien und Mösien verwüsteten, trieb Konstantin die Plünderer über die Donau zurück und schlug sie im Barbaricum. Dabei verletzte er

jedoch die Grenze zwischen den beiden Reichshälften. Im Entscheidungskampf 324 stand ein terwingisches Stammesheer unter Führung des Alica dem Licinius bei. Angebliche Pläne des Licinius, mit gotischer Hilfe die Herrschaft zurückzugewinnen, lieferten den Vorwand für das Todesurteil gegen ihn. Man unterstellte ihm sogar er hätte vor seiner Hinrichtung in Thesalonike noch versucht, zu den Goten zu fliehen(6). Auch nach dem Tod des Licinius betrieb Konstantin gegenüber den Goten eine Politik der gezielten militärischen Grenzsicherung. Er liess Strassen anlegen und instandsetzen und baute die Befestigungsanlagen systematisch aus. Neuere archäologische Forschungen weisen die Existenz von mindestens 14 Kastellen nördlich der Donau zwischen Pojejena und Turris nach. Eine Vorbedingung dazu war die Eröffnung einer Steinbrücke zwischen Oescus—Gigen und Sucidava—Celeiu am 5. Juli 328 und der gleichzeitige Bau des mit Transmarisca durch eine Fähre verbundenen Kastells Daphne. Wie die Ereignisse zeigen sollten, hatten diese militärischen Massnahmen tatsächlich Offensivcharakter(7).

332 nützte Konstantin einen gotischen Angriff auf die Theisssarmaten aus um klare Verhältnisse zu schaffen. Ein römisches Heer unter Führung des gleichnamigen Kaisersohns fiel den Goten im Sarmatengebiet in den Rücken, während der Kaiser selbst die Aktionen von Marcianopel aus beaufsichtigte. Nicht nur die Entscheidungsschlacht am 18. 3. 332, auch Hunger und Kälte forderten einen hohen Blutzoll unter den Goten. Ein verlorenes Reiterscharmützel gegen die Taifalen beeinträchtigte den Gesamterfolg des Feldzuges nicht. Gerade taifalische Kriegsgefangene sind wahrscheinlich damals in Phrygien angesiedelt worden(8). Den Sarmati Agaragantes nützte die römische Hilfe allerdings nur kurzfristig. Sie hatten gegen die Goten die von ihnen beherrschten Sarmati Limigantes bewaffnet, konnten das Abhängigkeitsverhältnis nicht mehr aufrecht erhalten und mussten 334 um Aufnahme in das Imperium ansuchen. Ein Teil flüchtete westwärts zu den Vandalen(9).

Wohl bereits mit Ariarich schloss Konstantin 332 einen Vertrag, der im Endeffekt die terwingisch-römischen Beziehungen bis zur Strafexpedition des Valens 367 regelte. Die Terwingen stellten Geiseln, unter ihnen den Sohn des Terwingeniudex, wohl ident mit Aorich und dem Vater Athanarichs, verpflichteten sich als Unterworfene zur Stellung von Hilfstruppen gegen Jahrgelder und erhielten auch das Recht auf Handel und Versorgung über die Donauübergänge. Gothia Romana-Prägungen der Jahre 332-334, die wahrscheinlich damals erfolgte Einführung von ludi Gothici in Konstantionopel und die Inschrift der Siegessäule des Kaisers sind ebenso Ausdruck eines politischen Programms wie die satirische Behauptung Julians, Konstantin habe sich gerühmt, das trajanische Dakien wiederhergestellt zu haben. Von einer tatsächlichen Reichsangehörigkeit der Terwingen kann jedoch keine Rede sein. Selbst der im Reich geweihte Gotenbischof Wulfila musste nach seiner Vertreibung für sich und seine Anhänger extra um Aufnahme in das Imperium ansuchen, ebenso die Terwingen 376 auf iher Flucht vor den Hunnenz(10).

Dem Frieden von 332 folgte eine lange Periode intensiver kultureller, politischer und religiöser Beeinflussung. Christliche Anfänge bei den Goten gehen bekanntlich auf verschleppte Christen aus Kappadokien und schon bis ins 3. Jahrhundert zurück. Schäferdiek vermutete zuletzt wieder, dass der Bischof Theophilus, ein Teilnehmer des Konzils von Nicaea 325, unter den Terwingen

wirkte und nicht unter den Krimgoten und weist darauf hin, dass Wulfila bereits vor der Bischofsweihe als Lektor wohl in eine existierende Kirchenorganisation eingebunden war [11]. Die von ihm ebenfalls vorgeschlagene frühe Datierung der Weihe zum Bischof auf 336 und damit der Vertreibung der Gothi minores auf nach 342 bleibt allerdings strittig. Unter Constantius II. blieben zunächst die Verhältnisse an der ripa Gothica, die ursprünglich Konstantins Neffen Dalmatius zugedacht war, und auch die Goten politik unverändert. Aber eine 348/349 von Libanius gehaltene Rede belegt winterliche Übergriffe der Goten über die zugefrorene Donau und lobt den Kaiser dafür, dass es ihm gelungen sein, inmitten des Kriegs mit den Persern den Frieden mit den Skythen, d.h. den Goten, zu wahren. Das deutet aber, wie schon Schmidt und Thompson gesehen haben auf eine Modifikation der Vertragsbedingungen und eventuell auch auf die Akzeptanz einer antichristlichen Flurbereinigung nördlich der Donau. Nach der blutigen Niederlage von Singara 348 gegen die Perser brauchte Constantius. II. sowohl militärischen Nachschub als auch Ruhe an der Donau. Aber damit wird auch die traditionelle Datierung der Bischofsweihe Wulfilas auf 341 wieder wahrscheinlicher [12].

Die von einem Terwingeniudex, wohl Aorich, vertriebenen Anhänger Wulfilas wurden jedenfalls ehrenhaft aufgenommen und unter Führung ihres Bischofs um Nikopolis in den Bergen angesiedelt. Hier setzte er sein für die religiöse Entwicklung der Völker gotischer Zunge so bedeutungsvolles Wirken bis zu seinem Tod 383 fort [13]. Aus Scythia minor versuchte unabhängig davon der mesopotamische Häretiker Audaios, von Constantius II. in diese Provinz verbannt, nicht ohne Erfolg, seine Irrlehren unter den Terwingen zu verbreiten. In seiner Nachfolge werden auch noch Silvanus und Uranius genannt. Basilius ep. 164 erwähnt einen orthodoxen Kappadokier Eutyches, der grosse Missionserfolge bei den Goten hatte [14].

Ein steter Strom von Menschen ging aus den Gebieten nördlich der Donau in das Reich. Die von Kaiser Julian angesprochenen "mercatores Galatas", die Sklavenhändler aus Galatien [15], versorgten das Imperium auch in Friedenszeiten mit gotischen Sklaven. Auch das Heer brauchte ständig Rekruten und Unterstützung durch gotische Hilfstruppen. Schon Konstantin, unter dem die Armee einschneidend reformiert wurde und die Wertschätzung barbarischer Eliteeinheiten begann, hatte nach der Schlacht von Chrysopolis wohl nicht nur aus der dem Kaiser angemessenen Philantropie seinen Soldaten für jeden lebenden gotischen Gefangenen eine bestimmte Summe in Gold bezahlt [16]. Constantius II. setzte gotische Hilfstruppen gegen die Perser ein und hatte ihre Auxilien bereits wieder angefordert, als 360 die Usurpation Julians ausbrach [17]. Davor und danach gab es auch ständig Freiwillige, die hofften, in der Reichsarmee Karriere machen zu können. Kriegsgefangene wechselten gezwungenermassen die Seiten. Im Gegensatz zum Westen wurden aber im Orient und in der Donauarmee zunächst so gut wie gar keine barbarischen Palatinauxilien aufgestellt [18]. Jedoch begann unter Constantius II. der Aufstieg einer Reihe von Offizieren mit gotischen Namen in mittlere und höchste Kommandopositionen der Reichsarmee. Die späteren Heermeister Gomoarius, Arintheus, Nevitta und Dagalaifus wären hier zu nennen. Gomoarius diente 350 als tribunus Scutariorum in der Armee des illyrischen Usurpators Vetranio. 360 war er bereits zum mag. mil. per Gallias ernannt [19]. Fl. Arintheus zeichnete sich 355 als stellvertreten-

der Kommandant der Palatineinheit der Armaturae in den Kämpfen in Raetien aus und blieb bis 378 in den höchsten Kommandopositionen [20]. Fl. Novitta befehligte 358 in Raetien eine Reitereinheit. 362 erreichte er als erster "barbarischer" Berufssoldat die ordentliche Konsulswürde [21]. 361 machte Julian den erprobten Soldaten Dagalaifus zum comes domesticorum. Seine Nachfahren finden sich noch in der byzantinischen Hocharistokratie des 6. Jahrhunderts [22]. Diese Männer sollten auch nach dem Tod Julians zweimal die Erhebung eines Kaisers, die des Jovian und die Valentinians I., entscheidend beeinflussen. Neben den regulären gotischen Berufssoldaten gab es auch weiterhin terwingische Hilfskontingente im Kriegsfall. Wie vertraglich vereinbart, nahmen die Terwingen am Perserfeldzug Julians teil [23]. Dem Usurpator Procopius stellten sie Truppen, als er sie an ihre Bündnisverpflichtungen erinnern liess. Das terwingische Hilfsheer kam aber zu spät, um noch in die römischen Auseinanderse tzungen einzugreifen[24].

Paradoxerweise waren es nicht die ständigen kleineren Raubüberfälle und Grenzverletzungen der Terwingen, die den gotischen Krieg von 367-369 auslösten, sondern ihre Interpretation ihrer Bündnisverpflichtungen. Der rachsüchtige Valens verweigerte einer terwingischen Gesandtschaft die Herausgabe ihrer auf die Grenzregionen verteilten Stammesgenossen. Im Frühjahr 367 überquerte eine römische Strafexpedition über eine Schiffsbrücke zwischen Transmarisca und Daphne die Donau. Der Gegner hatte sich allerdings in die Karpathen zurückgezogen, sodass das einzige konkrete Ergebnis die Gefangennahme und Versklavung einzelner flüchtender Bauernfamilien war. 368 verhinderten Überschwemmungen an der Donau jede grössere Aktivität ausser einem vergeblichen Invasionsversuch an einem nördlich von Transmarisca gelegenen Ort an der Donau. Das Heer stand die ganze Saison untätig bei vicus Carporum in Stellung und bezog schliesslich die Winterquartiere in Marcianopel. Im Jahr darauf drang Valens über eine Schiffsbrücke bei Noviodunum bis an die Grenzen des greuthungischen Gebiets vor. Einigen kleineren Gefechten folgte eine Schlacht mit einer Teilstreitmacht unter dem iudex Athanarich. Die Römer behielten zwar die Oberhand, konnten aber ihren Gegner nicht entscheidend schwächen. Diesen dürfte die Unterbrechung des Handels und damit der Getreideversorgung, ebenso die Behinderung des eigenen Ackerbaus durch den Krieg, härter getroffen haben als die direkten militärischen Auseinandersetzungen. Als Valens die Kampagne abbrechen und ins Winterlager nach Marcianopel zurückkehren wollte, kam es zu Friedensverhandlungen. Der Vertragsabschluss erfolgte an einem ungenannten "geeigneten Ort" an der Donau, in einem Boot inmitten des Flusses. Die Art der Durchführung, die dem Gotenrichter nahezu die gleiche Position wie seinem kaiserlichen Vertragspartner einräumte, zeigt die militärische Ergebnislosigkeit des Krieges und die damit verbundene Schwächung der römischen Seite. In den konkreten Bestimmungen wurde der Handelsverkehr an der Donau auf zwei Plätze beschränkt, die römischen Jahrgeldzahlungen eingestellt, aber auch die Verpflichtung der Terwingen zur Stellung von Hilfstruppen aufgehoben und das Foedus von 332 in eine rein formale Amicitia, einen Freundschaftsvertrag, umgewandelt[25].

Eine unmittelbare Folge war wohl auch die Christenverfolgung Athanarichs von 369-372, mit der nicht nur der fremde Glaube, sondern auch der politische Einfluss des Imperium unter den Terwingen zurückgedrängt werden sollte. Ein Eingreifen der Römer war nicht zu befürchten. Sie hatten in direkter Kon-

frontation gerade kaum Erfolge erzielt. Die östliche Praesentalarmee musste überdies 370 unter Führung des Heermeisters Arintheus an die persische Grenze verlegt werden, um die neu aufgeflammte Krise um die Vorherrschaft über Armenien und Iberien zu bereinigen[26]. Erst nach Erfolgen gegen die Perser 371 konnten die Römer auch wieder in die gentilen Angelegenheiten der Terwingen intervenieren. Sie unterstützten zwischen 372 und 375 den christlichen reiks Fritigern gegen den Terwingeniudex Athanarich in schwer zu datierenden inneren Kämpfen. Zwar konnte Athanarich seine Vorherrschaft bis zum Hunneneinbruch behaupten, doch die Verfolgung der Christen fand ein Ende[27].

Gegen die Hunnen konnten sich die Terwingen genauso wenig behaupten wie vor ihnen Alanen und Greuthungen. Athanarich wurde ausmanövriert und geschlagen. Mit dem Verlust seiner Stammgebiete verlor er wohl auch sein Mandat als Gotenrichter. Der Grossteil der Terwingen folgte Alaviv und Fritigern, die um Aufnahme in das Imperium ansuchten[28]. Die nun folgenden Ereignisse bedeuteten einen tiefen Einschnitt und einen grundlegenden Strukturwandel in den römisch-gotischen Beziehungen.

Über die Deditio der Terwingen entschied der Kaiser selbst im Konsistorium in Antiochia. Sie sollten in kleineren Gruppen als dedititii in Thrakien angesiedelt werden, zum bereits geplanten Perserkrieg Rekruten stellen, wurden aber nicht entwaffnet[29]. Aus den nicht von der Einwanderung betroffenen Provinzen erwartete man erhöhte Einnahmen aus dem aurum tironum, der "Wehrersatzsteuer". Zunächst wurden nur die Scharen Alavivs und Fritigerns aufgenommen, eventuell bereits davor die kleine Gruppe des Suerid und Colias. Die königlich verfassten Greuthungen des Vithericus bzw. des Alatheus, Saphrac und Farnobius wurden abgewiesen. Athanarich zog sich auf diese Nachrichten hin ins Caucaland zurück, d.h. an den Oberlauf der Aluta oder in die Karpathen nördlich davon[30]. Die Aufteilung und Ansiedlung der Tervingen ging äusserst schleppend vor sich. Als die Raffgier und Unfähigkeit der lokalen Amtsträger den Ausbruch einer Rebellion provozierte, stand das Gros der Goten bei Marcianopel. Die damit verbundene Entblössung der ripa Gothica von Truppen hatte mittlerweile auch den Greuthungen des Alatheus und Sphrac — Vithericus wird nicht mehr erwähnt — den Donauübergang (wie die Terwingen wohl westlich von Durostorum) ermöglicht. Unabhängig davon trat auch die mit Taifalen verbundene Gruppe des Farnobius über.

Die Abfolge der militärischen Ereignisse ist bekannt und soll hier nur kurz rekapituliert werden: Nach der Vernichtung der thrakischen Regionalarmee des Lupicinus bei Marcianopel schlossen sich auch andere Goten wie die bei Adrianopel stationnierte Einheit des Suerid und Colias den Goten Fritigerns an. Die Nachrichten veranlassten Kaiser Valens, statt eines Feldzugs Verhandlungen mit den Persern aufzunehmen und schleunigst Truppen aus dem Orient auf den Balkan zu verlegen. Aus dem Westen kamen der dux Valeriae Frigeridus und der comes domesticorum Richomer den Heermeistern des Ostreiches, Profuturus und Traianus, zu Hilfe. Gemeinsam drängten sie die Goten zunächst in die Dobrudscha zurück. Die für beide Seiten verlustreiche Schlacht prope oppidum Salices ermöglichte Fritigern einen neuen Vorstoss bis an das Balkangebirge, während sich die Truppen des Westens jenseits des Succi-Passes und die des Ostens bei Marcianopel neu formierten. Dem neuen Heermeister des Ostens, Saturninus, gelang es zunächst, die Balkanpässe zu halten. Doch als Fritigern weiter Zulauf von Hunnen und Alanen

erhielt, gaben die Römer die östlichsten Balkanübergänge auf und versuchten nun, die Goten zwischen den aus Richtung Konstantinopel zu erwartenden Verbänden und auf Verstärkung aus dem Westen wartenden Truppen um die Pässe von Beroea und Succi zu zernieren. Diese Schlüsselstellen hatte Frigeridus, jetzt zum mag.mil.per Illyricum befördert, mittlerweile erneut besetzt. Auf dem Rückzug von Beroea vernichtete er die Goten und Taifalen des Farnobius. Die Überlebenden wurden in Oberitalien als coloni angesiedelt(31)

Im Frühjahr 378 schien sich die militärische Lage für die Goten weiter zu verschlechtern. Saturninus erzielte weitere Erfolge und beide Kaiser zogen persönlich gegen die Goten. Friedensangebote Fritigerns wurden von Valens zurückgewiesen und als Kaiser schliesslich doch verhandeln wollte, hatte der Tag von Adrianopel bereits begonnen. Fritigern, im letzten Moment verstärkt durch Alatheus und Saphrax, vernichtete in dieser auch in der jüngsten Literatur immer wieder beschriebenen Schlacht die militärische Macht des Ostreiches, das nicht nur den Kaiser, sondern auch den Grossteil seiner militärischen Führungsschicht verlor(32).

Theodosius, von Gratian zunächst zum Kommandanten auf dem Kriegsschauplatz und dann zum Mitregenten erhoben, musste nach neuen Lösungsansätzen mit militärischen und diplomatischen Mitteln suchen. Zum Aufbau einer neuen Ostarmee konnte er nur auf den Orient und paradoxerweise, aber für die Zukunft von entscheidender Bedeutung, auf den Gegner zurückgreifen. Er scheint seine Bemühungen zunächst auf die Gruppierung um Athanarich konzentriert zu haben. Im Frühjahr 379 trat Modares, ein Verwandter des ehemaligen Terwingeniudex, zu den Römern über und stieg sehr rasch bis zum magister peditum praesentalis auf. Sein grosser Sieg — wahrscheinlich an der Maritza — im Spätherbst des gleichen Jahres zeigte den Erfolg der neuen Politik. Daran konnten auch vorübergehende Erfolge Fritigerns zu Beginn 380 nicht viel ändern. Theodosius wäre zwar selbst beinahe im Frühjahr in gotische Gefangenschaft geraten, konnte aber mit Unterstützung durch die westlichen Heermeister Bauto und Arbogast die Goten in Makedonien in Schach halten, während Gratian, mit dem Theodosius in Sirmium im Sommer konferierte, die Goten, Hunnen und Alanen des Alatheus und Sphrax zum Abschluss eines Foedus brachte. Sie dürften in kleinen Gruppen zur Verstärkung der Grenzverteidigung in den Provinzen Pannonia Secunda, Valeria und Savia angesiedelt worden sein. Die gleichzeitige Rücknahme Ostillyricums durch Gratian erschwerte allerdings die Kampfbedingungen für Theodosius(33).

Seinem triumphalen Einzug in Konstantinopel am 24.11.380 folgte der politische Triumph, den ehemals fast gleichrangig behandelten Goteniudex Athanarich als Flüchtling, von den Seinen vertrieben, in der Metropole des Ostens begrüssen zu können. Dessen plötzlichen Tod und Staatsbegräbnis kurz danach folgten langwierige, kaum noch von Kampfhandlungen unterbrochene Verhandlungen mit den Goten Fritigerns, die im Oktober 382 in einen Frieden mit der "universa gens Gothorum cum rege suo" mündeten. Formell war das Bemühen deutlich, der Deditio von 376 in den ausseren Formen zu folgen. Die gotischen Foederaten galten als gentiles ohne das Recht auf connubium. Sie erhielten Siedlungsland zwischen der Donau und dem Haemusgebirge auf dem Gebiet der Provinzen Moesia inferior und Scythia, eventuell auch in der Dacia ripensis. Mit Chrysos ist anzunehmen, dass die Stammesführung zwar nach in-

nen autonom war, aber Truppenkontingente einer römischen Kommandostruktur unterstellt waren. Die Goten stellten Geiseln und erhielten Jahrgelder. Da Themistios von "Σκυθαι ομωροσιοι ημων" spricht, lässt sich vermuten, dass die Institution der hospitalitas als Vorbild eine gewisse Rolle spielte. Insgesamt ist der Vertrag von 382 für die Ansiedlungen des 5. Jahrhunderts als entscheidende Weichenstellung anzusehen[34].

Als unmittelbare Folge der Situation nach Adrianopel wurden die Armeen des Ostreiches bis in die höchsten Kommandostrukturen stark gotisiert. Von den Heermeistern des Theodosius I. tragen Modares, Butherich und Ellebich gotische Namen, ebenso der dux limitis per Arabiam Munderich, dem Ammianus Marcellinus vieles seiner guten Informationen verdankte. Auch Rumoridus, ab 384 magister peditum praesentalis des Valentinian II., begann seine Laufbahn wahrscheinlich im Osten. In dieser Zeit begann auch der Aufstieg des Gainas und des Fravitta sowie des Halbvandalen Fl. Stilicho.

Goten finden sich nicht nur im Osten. Die starke Einflussnahme des Theodosius I. auf den Regierungsbereich Valentinians II. nach dem Tod Gratians 383 und der Besuch des Ostkaisers in Italien im Sommer 384 erklären vielleicht auch die Präsenz gotischer und doch wohl arianischer Truppen in Mailand. Diese wurden in die Auseinandersetzungen zwischen der arianischen Regentin Justina und dem hlg. Ambrosius verwickelt. Hier setzte sich allerdings 385/386 der rechtgläubige Bischof gegen die Intentionen des Hofes durch.

Die pannonischen Foederaten stellten 388, wohl auch 394, Hilfstruppen für Feldzüge des Theodosius I., ebenso wohl auch in beiden Fällen die thrakischen Foederaten. Auch der Heermeister Promotus stützte sich 386 auf sprachkundige, also gotische Soldaten, als er die neu eingedrungenen Greuthungen des Odotheus vernichtend schlug. Die Überlebenden wurden in Phrygien angesiedelt und lieferten der römischen Armee ebenfalls Soldaten[35]. Am Beginn der Neunzigerjahre kündigten sich bei den Balkan-Foederaten strukturelle Veränderungen an. Die Rebellion Alarichs -vielleicht sein Herrschaftsbeginn- hätte im Frühjahr 391 dem Theodosius I. fast das Ende des Valens bereitet. Die thrakischen Goten, verstärkt durch polyethnische Verbände von nördlich der Donau, schlugen im Herbst des Jahres auch den alten Gotenbekämpfer Promotus. Er selbst fiel im Kampf. Erst sein Nachfolger Stilicho konnte 392 noch eine Erneuerung des Foedus zu den alten Bedingungen erzwingen[36]. Daher folgten die Goten auch dem Kaiser 394 auf seinem Feldzug gegen Eugenius nach Italien. Doch die ökonomische Basis ihrer Ansiedlung war bereits untergraben. Im Jahr davor musste wegen der wirtschaftlichen Erschöpfung der Steuerpflichtigen in der Diözese Thracia die capitatio abgeschafft werden. Die coloni, aber auch die freien Bauern, wurden an die Scholle gebunden[37].

Der hohe Blutzoll der Goten am Frigidus, neue Bedrohungen der Siedlungsgebiete südlich der Donau durch hunnische Streifzüge und der Tod des kaiserlichen Vertragspartners am 17.1.395 beendeten den Vertragszustand. Neue Kämpfe, schwere Erschütterungen zunächst des Ostens, dann auch des Westens und schliesslich die Wanderung des exercitus Gothorum, der neu entstehenden Westgoten in den Okzident waren die Folge.

NOTAS

1. *XII paneg. Lat.* 11 (3), 17, 1-3. Zu den Ereignissen siebe Herwig *Wolfram, Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historichen Ethnographie.* 2. Aufl. München 1980, 59 f.
2. *XII paneg. Lat.*8 (5), 10, 4. Jordanes *Getica* 110. Eusebius *vita Const.* 4, 5. Dazu Ernest *Stein, Histoire du Bas-Empire.* 2 Bde., Paris, Bruxelles, Amsterdam 1959, 1949. Bd. 1, 78. Arnold Hugh Martin *Jones, The Later Roman Empire. 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey.* 4 Bde., Oxford 1964. Bd.1, 39. Ludwing *Schmidt, Die Ostgermanen. Geschichte der deutschen Stämme* 2. 2. Aufl. München 1941, 223 f. Bernt *Stallknecht, Untersuchungen zur römischen Außenpolitik in der Spätantike (306-395 n.Chr.)*. Habelts Dissertationsdrucke Reihe Alte Geschichte 7. Bonn 1969, 15. 19. Wofram, *Goten* 62. Otto *Fiebiger* und Ludwig *Schmidt, Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen.* Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 60/3. Wien 1917, 111 f Nr. 158-159. Ingeborg *Masur, Die Verträge der germanischen Stämme.* Unpubl. Diss. Berlin 1952, 5, datiert das Foedus mit den Goten auf 295, doch deutet die Formulierung *XII paneg. Lat.* 8 (5), 10, 4 "summittente se Gotho pace poscenda" eher auf einen Termin unmittelbar vor Abfassung des Panegyricus, also auf 297.
3. Lactantius *de mort. persec.* 13, 2. 38, 6. Zur Datierung der Vicennalien auf den 17.11.303 siehe Wilhem *Enßlin, Valerius Diocletianus.* RE 7A, 2419-2495s bes. 2487. Schmidt, *Ostgermanen* 224 bezieht vorsichtig die Aufnahme ins Reich auf Bastarnen und Carpen.
4. Agathangelos *hist. Tiridat.* 18. 21. Siehe dazu Andreas *Schwarcz, Reichsangehörige Personen gotischer Herkunft. Prosopographische Studien.* Unpubl. Diss. Wien 1984, 13 f. 144 f.
5. Fiebiger/Schmidt, *Inschriftensammlung* 83-86 mit Nr. 160-163. Von einem gemeinsamen Feldzug der beiden Kaiser gegen die Goten im Jahr 315, wie ihn noch Schmidt, *Ostgermanen* 225, annahm, kann nach Wolfram, *Goten* 62, nicht gesprochen werden.
6. Zu Rausimod Zosimus 1, 21. Zu den Kämpfen 323 auch noch *Cod. Theod.* 7, 1, 1. *Excerpta Vales.* 1, 21. Zonaras *hist. eccl.* 13, 2. Theophanes a.m. 5818.Zu Alica *Exc. Vales.* 1, 27. Zu den Vorwürfen gegen Licinius Socrates *hist. eccl.* 1, 4. Zonaras *hist. eccl.* 13, 1. Eusebius *vita Const.*2, 15. Jordanes *Get.* 111 dreht die Parteinahme der *Goten* um. Zu den Ereignissen siehe Wolfram, *Goten* 62 f mit Literatur. Schmidt, *Ostgermanen* 225 f.
7. Philostorgios *hist. eccl.* 2, 5. Dazu Wolfram, *Goten* 64. Schmidt, *Ostgermanen* 226 f. Dumitru *Tudor*, "Preuves archéologiques attestant la continuation de la domination Romaine au Nord de Danube aprés l'abandon de la Dacie sous Aurelien (3e-5e siècle)". *Dacoromania* 1 (1973) 149-161. Schwarcz, *Reichsangehörige* 17 f. André *Piganiol, L'Empire Chrétien* (325-395). *Histoire Romaine* 4/2. Paris 1947, 45.
8. Otto *Fiebiger, Inschriftensammlung zur Geschichte der Ostgermanen. Neue Folge.* Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse 72/2. Wien 1944, 19 f. mit Nr. 20. Wolfram, *Goten* 7 Anm. 13. 42 Anm. 6. 64 f. Schmidt, *Ostgermanen* 227.
9. Eusebius *vita Const.* 4, 6. Ammianus Marcellinus 17, 12 f. Jordanes *Get.* 112-116. *Consularia Constanstinop. s.a.* 334.
10. Vergleiche Wolfram, *Goten* 65 f. mit Anm. 33. Anderer, mittlerweile allerdings vertiefter und differenzierterer Auffassung Evangelos K. *Chrysos, Gothia Romana.* Zur Rechtslage des Föderatenlandes der Westgoten im 4. Jh. *Dacoromania* 1 (1973) 52-64 bes. 58-61, dem der Verfasser herzlich für den wertvollen mündlichen Gedankenaustausch dankt.
11. Knut *Schäferdiek*, "Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof". *Zeitschrift für Kirchengeschichte" 90 (1979) 253-292 bes. 287-289 zu Theophilus unter Berufung auf Eusebius vita Const.* 3, 7, 1 f. und Socrates *hist. eccl.* 2. 41.
12. Libanius *Crationes* 59, 89-93. Wolram, *Goten* 67. Schmidt, *Ostgermanen* 229. Fiebiger/Schmidt, *Inschriftensammlung* 87. E.A. *Thompson, The Visigoths in the time of Ulfila.* Oxford

1966, 16 f.

13. *Maximini episcopi dissertatio* 59 f. 62 f. Philostorgios *hist. eccl.* 2, 5. Jordanes Get. 267. Theodoret. hist. eccl. 4, 33. Isidor. hist. Goth. 8. Vergleiche dazu Schäferdiek, *Wulfila* mit ausführlichem Überblick über die einschlägige Literatur.
14. Wolfram, *Goten* 89. Schmidt, *Ostgermanen* 234-237. Thompson, *Visigoths in the time of Ulfila* 16 f.
15. Ammian. Marcell. 22, 7, 8.
16. Eusebius *vita Const.* 2, 13.
17. Libanius *Orat.* 59, 89-95. Ammian. Marcell. 20,8,1. Schimdt, *Ostgermanen* 228. Barbara *Scardigli*, "Conveniunt itaque Gothi Romanique...Ein Forschungsbericht über die römisch-gotischen Beziehungen im 4. Jagrhundert n.Chr". *Romanobarbarica* 4 (1979) 1-86 bes. 59 Anm. 103. Otto *Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt.* 6 Bde., 4. Aufl. Stuttgart 1921. Bd.4, 66.412 nimmt unter Berufung auf Libanius gotesche Hilfstruppen gegen die Perser bereits für 339 an. Die zitierte Stelle ist allerdings nur für die Kriegsphase 348-350 verwendbar.
18. Dietrich *Hoffmann*, Das spätrömische Bewegungsheer und die Notitia dignitatum. Epigraphische Studien 7. 2 Bde., Düsseldorf 1969. Bd. 1, 212. R.I.*Frank*, Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire. Parers and Monographs of the American Academy in Rome 23. Rom 1969, 63 f.
19. Otto *Seeck*, Gomoarius. RE 7,1582. Arnold Hugh Martin *Jones*, John Robert *Martindale*, John *Morris*, The Prosopography of the Later Roman Empire I. A. D. 260-395. Cambridge 1971, 397 f. Manfred *Waas*, Germanen im römischen Dienst im 4. Jahrhundert n. Chr. Habelts Dissertationsdrucke Reihe Alte Geschichte 3. Bonn 1965, 100. Schwarcz, Reichsangehörige 139 f.
20. Otto *Seeck*, Arinthaeus. RE 2,831 f. Jones, Prosopography 1,102 f. Waas, Germanen 87-89. Raban *von Haehling*, Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n.Chr.) . Antiquitas Reihe 3. Abhandlungen zur Vor- und Frühgeschichte, zur klassischen und provinzialrömischen Archäologie und zur Geschichte des Altertums 23. Bonn 1978, bes. 258 f. Schwarcz, Reichsangehörige 100-103.
21. Wilhelm *EnBlin*, Flavius Nevitta. RE 17, 156-158. Waas, Germane 117-119. Jones, Prosopography 1, 626 f. Schwarcz, Reichsangehörige 156-158.
22. Otto *Seeck*, Dagalaifus. RE 4, 1983 f. Jones, Prosopography 1,239. Waas, *Germanen* 96 f. Schwarcz, *Reichsangehörige* 112-114.
23. Ammian. Marcell. 23, 2, 7. Zosimus 3, 25, 9.
24. Ammian. Marcell. 26, 10, 3.Zosimus 4, 10. Eunapios frg. 37.
25. Wolfram, *Goten* 69-74. Schwarcz, *Reichsangehörige* 33 f. mit Anm. 65. 66.
26. Wolfram, Goten 74-76. Knut *Schäferdiek*, "Germanenmission". *Reallexikon für Antike und Christentum* 10, 492-548 bes. 501-505. Stein, *Histoire du Bas-Empire* 1, 187. Seeck, *Untergang* 5, 448 f.
27. Wolfram, *Goten* 76. Schäferdiek, *Germanenmission* 504 f.
28. Ammian. Marcell. 31, 3. Wolfram, *Goten* 77-79.
29. Dazu zuletzt Maria *Cesa*, 376-382: "Romani e barbari sul Danubio". *Studi Urbinati*/B3 57 (1984) 63-96 bes. 68-75. Zur bewaffneten Aufnahme noch zusätzlich Ammian. Marcell. 31, 4, 9. Wolfram, *Goten* 138, nahm noch Entwaffnung der Goten bei der Aufnahme ins Reich an.
30. Ammian. Marcell.31, 4, 12-5, 3. Zu den Ereignissen siehe Wolfram, *Goten* 79. 81, 138-142. Für Änderungen der Lokalisierungen hier und im folgenden danke ich Dr. Hans-Norbert Roisl.
31. Ammian. Marcell. 31, 6-10. Wolfram, *Goten* 139-145.
32. Vergleiche nur zuletzt Herwig *Wolfram*, "Die Schlacht von Adrianopel". *Veröffentlichungen der Kommission für Frühmittelalterforschung I. Anzeiger der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften philosophisch-historische Klasse* 114 (1977) 227-250. Massimiliano *Pavan*, "La battaglia di Adrianopoli (378) e il problema gotico nell'impero Romano". *Studi Romani* 27 (1979) 153-165. Thomas S. *Burns*, "The Battle of Adrianople: A Reconsideration". *Historia* 22 (1973) 336-345. B. *Rutowski*, "Bitwa pod Adrianopolem (9 VIII 378 r.) i jej nastepstwa". *Meander* 33 (1978) 525-539. Wolfram, *Goten* 145-150. Zum Vertragsangebot

Fritigerns vor der Schlacht Cesa, 376-382 70-77.

33. Wolfram, *Goten* 148-155. Schwarcz, *Reichsangehörige* 40.

34. Vergleiche Cesa, 376-382 88-98, mit der der Verfasser in der Modifizierung der bisherigen Forschungsmeinung übereinstimmt. Zum traditionellen Bild siehe Alfons *Lippold, Theodosius* I. RE Suppl. 13, 873-961 bes. 861 f. Stallknecht, *Untersuchungen* 26 f. 76 f. Emilienne *Demougeot*, "Modalités d'établissement des fédérés barbares de Gratien et Théodose". *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston. Publications de la Sorbonne Série "Etudes" 9. Paris 1974, 143-160 bes. 152-160. Massilmiliano Pavan, La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*. Rom 1964, 19-22. Masur, *Verträge* 58. Zur römischen Politik vor Adrianopel Thomas S. *Burns*, "The Germans and Roman Frontier Policy (ca. A.D. 350-378)". *Arheoloski Vestnik* 32 (1981) 390-402. Sonst auch Schmidt, *Ostgermanen* 419 f. Evangelos *Chrysos*, To Βυζαντιων χᾶι οι Γοτθοι Thessalonike 1972, 160-164. Zu den Siedlungsgebieten Themistios *Orat*. 16, 211 a. 212 a. 34, 24. Procop. *bell. Goth* 4, 5, 13. Philostorg. *hist. eccl*. 12, 2. Pacatus paneg. 2 (12), 22, 3 (ohne Ortsangabe). Ambrosius *gesta conc. Aqu. ep*. 2 (10), 9. *ep*. 76 (20), 17. Zum Verbot des Connubium *Cod. Theod*. 3, 14, 1,. Eunap. *frg*. 60. Jahrgelder Jordanes *Get*. 146 "consueta dona". Zur Kommandostrudtur Johannes Antioch. *frg* 187. Zosimus 4, 45, 3 f. Stellung von Geiseln Themistios *Orat*. 34, 25. Vergleiche auch Herwig *Wolfram*, "Die Aufnahme germanischer Völkrt ind Römerreich: Aspekte und Konsequenzen". *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*. Spoleto, 23-29 aprile 1981. Settimane di studi del Centro italiano de studi sull'alto medioevo 29 (1983) 87-117 bes. 92.

35. Wolfram, *Goten* 158-163. Schwarcz, *Reichsangehörige* 43-51.

36. Claudian. *de bell. Get*. 525. *paneg. de VI cons. Hon*. 105-108. *de cons. Stil. 1, 94-96. 106-115. in Rufin*. 1, 308-353. *laus Serenae* 207-209. Dazu Schmidt, *Ostgermanen* 424. Hoffmann, *Bewegungsheer* 1, 515-517. 2, 204 mit Anm. 195. Wolfram, *Goten* 160.

37. *Cod. Just*. 11, 52. Dazu Demougeot, *Modalités* 157 f.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

RASGOS DE AFIRMACION DE LA IDENTIDAD VISIGOTICA DESDE ATANARICO

J. M. Pérez Prendes y Muñoz de Arraco
Catedrático de la U. C. de Madrid.

El objetivo de esta ponencia[1] es poner de relieve la problematicidad y las tensiones que marcan la vida del pueblo visigodo durante las largas décadas que marcan su estancia en el mundo romano hasta el *foedus* establecido con Walia. Entendemos que las mentalidades y actitudes forjadas en esa época serán decisivas para acontecimientos posteriores, y la falta de atención que prestan a tal momento las exposiciones de conjunto[2] nos han movido a intentar estas reflexiones [3]. Y entendemos además que una perspectiva de indagación sobre los elementos y rastros institucionales, contribuirá a conocer algo más sobre la personalidad y también sobre el más arcaico sistema de gobierno visigótico documentable en fuentes griegas y romanas.

Es idea admitida entre importantes investigadores de las antigüedades jurídicas germánicas como HOFLER Y SCOVAZZI (vid. nota 16) documentable ya en los textos de Tácito, la existencia de tres grandes tendencias de agrupación para proteger jurídicamente; intereses familiares (''Sippe''); intereses carismático-guerreros-clientelares (''Gefolgschaft''); e intereses suprafamiliares y supraclientelares (''Bund''). Su mutua interacción presenta especímenes concretos y diferentes de resultados a lo largo de diversos tiempos y situaciones, matizando con esas peculiaridades la historia de las formas políticas. Sin embargo no es menos cierto que han sido objeto de mayor atención por los investigadores las dos primeras tendencias e incluso que la historia constitucional ha ignorado muchas veces la tercera, explicando la génesis y naturaleza de las formas políticas, como si aquella no hubiese existido, o careciese de fuerza. Sin embargo nosotros vamos a mantener esa trilogía de vectores jurídico-asociativos, como dimensiones respecto de las que nos proponemos analizar algunos de los principales aspectos de las instituciones y relaciones jurídicas mencionadas al comienzo de éstas lineas, comenzando desde 332, si bien hay que recordar, para tiempos anteriores la advertencia de v. SCHWERIN, respecto a que ''esta comunidad es designable como Estado, sólo en sentido muy amplio'' (cfr. inf. nota 46).

Desde el punto de vista de la historia de las relaciones internacionales, la relación entre godos y romanos sigue en esa fecha, como desde sus comienzos,

impregnada de un aire permanente de conflictividad entre aliados esporádicos. El Derecho jugará en ese ambiente un papel de elemento absorbente de tensiones, ofreciéndose a través suyo, diversas fórmulas para establecer tiempos de acuerdo entre comunidades políticas que, si de una parte necesitan cooperar, de otra recelan de sus mutuas intenciones. Asi, el siglo IV desde este punto de vista, va a significar un proceso que explica y conduce al curioso precipitado de un antirromanismo visceral que junto con el uso de recursos de gobierno de cuño romano, encontraremos en Eurico, sin que haya incoherencia entre ambos extremos.

Las guerras intermitentes fronterizas, encontraran un alto, el primero importante y significativo a nuestros efectos, en el *foedus* pactado en 332 con Constantino para la vigilancia fronteriza de la que, como otras fuentes, llama el "Anonimo Valesiano" (I, 6, 35) *ripa gothica* del Danubio, es decir la situada enfrente de la *Pannonia, II (Valeria), Moesia I, Dacia y Moesia II.* Con la lógica imprecisión, los atlas historicos actuales [(4)], situan ese espacio gótico en la amplia zona que viene delimitada por el afluente del Danubio que hoy denominamos Tisza y *Pontus Euxinus* o Mar Negro, por Galati y Odesa. Era la tercera vez que el Emperador vencía a los godos y con ocasión de la segunda, en 323, había promulgado (significativa muestra de una actitud) una Constitución imperial, que ha conservado la recopilación llamada "Código Teodosiano" ordenando quemar vivo (*vivus amburatur*) a quien se uniese a lo que llama *barbaris scelerata factio* [(5)]. Ahora, en virtud del pacto establecido, los visigodos serán *socii foederati*, percibirán *stipendia* y *annonae*, es decir sueldos y aprovisionamientos, pero no se integrarán en el ejercito romano, ni Constantino les utiliza, ni cruzarán el río, cuyas fortificaciones se mantienen y cuyas guarniciones romanas persisten y actúan. Quedan así fuera, aunque próximos a la romanidad, vecinos a otros pueblos, con los cuales, alguna fuente griega les confundirá en sus escritos[(6)].La peremne dicotomía, repugnancia-conformidad, que marca las relaciones queda bien simbolizada en el contraste entre la ley imperial de Constantino y el *foedus* a que se aviene, si bien desde éste hará esfuerzos por establecer la cordialidad, como la estatua elevada al padre de Atanarico en Constantinopla, de la que da cuenta Themistios. (*Oratio;* 15, 131, 1).

El eco que de ese "foedus" resuena en el siglo VI era con todo el acontemiento que favorecía a los derrotados (Jordanes) lo cual debía hacer progresar su relación con Roma más alla de la resignada actitud de soportarles, que era el generalizado estado de ánimo hacia los ex-enemigos, ahora aliados. (*Nam et dum famosissimam et Romae aemulam in su nomine conderet ciuitatem Gothorum interfuit operatio, qui foedere inito cum Imperatore X snorum milia illi in solatia contra gentes varias obtulere. Quorum et numerus et millia usque ad praesens in republica nominantur, id est foederati*; escribirá el obispo de Ravena, XXI, 112). Y esa visión se entiende bien cuando se tiene presente la regresiva y mantenida erosión que va a dañar las relaciones (bajo una pervivencia formal del pacto), en el periodo de treinta años largos que separa su concertación, del esfuerzo de Procopio por coronarse Emperador en 355. En efecto, largamente deteriorado su trato con Juliano y Valente, los godos apoyaran a Procopio en su intento, lo cual resulta comprensible si se piensa que esa opción significaba para ellos volver al espíritu y la situación de 332 e incluso lograr su ambición de cruzar la orilla izquierda.

El relato de Amiano Marcelino[7] permite seguir bien las actitudes; así dirá describiendo la postura romana: (XXII, 7, 8) *suadentibus proximis, ut agrederetur propinquos Gothos, saepe fallaces et perfidos, hostes quaerere se meliores aiebat; illis enim sufficere mercatores Galatas,* (es decir cazadores de esclavos godos) *per quos ubique sine condicionis discrimine venundantur.* Que la situación era difícil para los romanos es claro, pero en esas frases se advierte que tambien para los godos. Las fricciones eran constantes y grandes como se confirma mas adelante cuando se escribe que (XXVI, 4, 5); *Thracias et Panonias diripiebat praedatorii globi Gothorum.*

En 365 Valente se encontraba en una situación que suponía una ruptura de hecho, aunque no formal del foedus de 332. Así (Iordanes, XXVI, 5, 11) dice que *consumpta hieme festinans ad Syriam, Valens iamque fines Bithynorum ingressus docetur relationibus ducum, gentem Gothorum, ea tempestate intactam, ideoque saevissimam, conspirantem in unum, ad pervadenda parari collimitia Thraciarum; hocque cognito, ut impraepedite ipse pergeret quo tendebat sufficiens equitum adiumentum et peditum, mittit iussit ad loca, in quibus barbarici timebantur excursus.*

Resulta lógico pues, el apoyo prestado por los godos a las pretensiones imperiales de Procopio, cuyas promesas recoje la misma fuente (XXVI, 6, 13) y por el que se apresurarán a enviar una expedición a Tracia, *quod et Gothorum tria milia regibus iam lenitis, ad auxilium transmissa Procopio* (XXVI, 10, 3) como se recuerda cuando ya las relaciones parece que han mejorado.

Por fin Valente optará por guerrear con los godos; *Valens enim consulto placuerat fratri cuius regebatur arbitrio, arma concurssit in Gothos, ratione insta permotus, quod auxilia misere Procopio, civilia bella coeptanti* (XXVII, 4, 1) bajo la perenne presión de Valentiniano I, y para justificar la decisión envía una petición de explicaciones a Atanarico, demanda que indica en sus términos que el *foedus* de 332 se consideraba todavía vigente pese a las frialdades que habían sufrido las relaciones antes del episodio de Procopio y por ello se les acusaba de no haber cumplido con él en esa circunstancia dando en cambio apoyo al usurpador. *Procopio superato in Phrygia, internarumque dissensionum materia consopita. Victor magister equitum ad Gothos est missus, cogniturus aperte, quam ob causam gens amica Romanis, foederibusque longae pacis obstricta, tyranno dederat adminicula, bellum principibus legitimis inferenti''* (XXVII, 5, 1). La explicación ofrecida *Qui ut factum firma defensione purgarent, litteras eiusdem obtulere Procopii, ut generis Constantiniani propinquo, imperium sibi debitum sumpsisse commemorantis, veniaque dignum asserentes errorem* (XXVII, 5, 1) decidió (o mejor dio cobertura a la solución querida por Valentiniano I) por su poco fundamento (*vanissimam*), que Valente *in eos signa commovit* (XXVII, 5, 2) iniciando la guerra.

Se desenvolverá el conflicto entre 367 y 369 y su final será una *venialem pacem* que sustituirá al *foedus* de 332. Era una ''paz de perdón'', pedida por los propios visigodos mediante el envío de rehenes (XXVII, 5, 7) con lo cual parecen confirmarse en su tesis de que el apoyo otorgado a Procopio era a lo más un error digno de disculpa. Si Valente accede es por evitar males mayores y si su antagonista Atanarico dialoga con él, consigue al menos un encuentro en el centro del reino, que deje a salvo su decoro de vencido. Estos símbolos son importantes sin embargo, en cuanto revelan lo crispado de los sentimientos

comunes y son sintoma de mentalidades persistentes y endurecidas.

Pero aún más significativos resultan dos hechos. La reconstrucción y potenciación de las defensas militares, y que exista, frente al enjuto relato de Amiano Marcelino, la exultante reacción antigótica del panegirista Themistios que manifiesta su gozo por la reducción de la capacidad mercantil reconocida a los godos en la nueva paz, cuantitavamente menor, y sobre todo por la eliminación de los avituallamientos que les eran debidos según el *foedus* de 332, que este sujeto consideraba más gravosos que los eventuales pillajes que pudiesen cometer en calidad de enemigos. Con independencia de la satisfacción de triunfalismos específicos, la nueva situación suponía sin paliativos, el agravamiento de unas tensas y distantes relaciones(8). Y si el viejo *foedus* era malo desde el criterio del locuaz griego, no hay que olvidar que desde otra perspectiva, la visigoda, esas prestaciones no eran sino la cobertura que tendía a compensar la frustración principal que el *foedus* les imponía en favor de Roma y contra su objetivo final, instalarse en tierras imperiales transdanubianas para quedar a cubierto de los hunos a la derecha del río. Las nuevas medidas no podían sino reforzar el espíritu de incomprensión, desconfianza y revanchismo mutuos.

En un breve espacio de tiempo, apenas durante siete años más, la mantenida marginación romana incrementada con la nueva situación juridico-económica impuesta por la paz de 369 y la derrota sufrida por Atanarico ante los hunos, establecieron las condiciones y acabaron provocando una importante fractura política interna en el pueblo visigodo, humillado e impotente en su deseo de cruzar y establecerse al otro lado de la *ripa gothica*, y acobardado ahora ante las nuevas arremetidas húnicas que separaron al *doctus Atanaricus* de la *populi pars maior* (XXXI, 3, 4 y 8). Siendo eso importante no es sólo el ambiente en sí lo que nos importa, sino ese ambiente en cuanto escenario de una crisis jurídico-política que preludia e ilumina las que mas tarde se producirán en la comunidad política visigotica.

En efecto, es preciso realizar aquí una doble operación, fijar y retener primero la naturaleza jurídica de la función ejercida por Atanarico que conoce precedentes, al menos del tiempo de Ulfila (347-348, existe un *iudex gothorum* anónimo para nosotros, que le persigue a él y a sus discípulos) y en segundo lugar valorar, con relación a esa magnitud, la diferenciación de los *duces* Alavivo y Fritigerno respecto de Atanarico, la fragmentación en facciones del pueblo visigodo y su reunificación, para medir los juegos recíprocos entre conceptos que quizá no sean contrapuestos sino complementarios en el ámbito de las formas políticas visigóticas. Apuntaremos inicialmente al primero de esos dos aspectos.

Ya DEMOUGEOT había entendido el papel de *iudex* que se autoatribuye y le es reconocido a Atanarico, como un "rey confederal"(9). A su vez WOLFRAM ha precisado que en su opinión "juez de los godos" significaba el ápice monárquico temporal en el interior de una organización política gentilicia, en la que el elemento oligárquico aparece representado a través de la asamblea de los grandes(10) lo que le ha llevado a entender tal magistratura como dotada de un territorio, en anticipo de lo que más tarde ocurrirá en la etapa hispana de los visigodos (una monarquía vinculada a elementos personales, pero también territoriales, *patria vel gens Gothorum*), orientada a superar los grupos oligárquicos de efecto centrífugo basados en las *gentes* y continuada en cierto modo,

y mucho más tarde, en el dualismo altomedieval, Rey-señores territoriales.

Admitiendo tanto el método lingüístico comparado como las conclusiones a la que llega WOLFRAM, entendemos por nuestra parte lo siguiente, como adición a su tesis central que se acaba de resumir. Aceptamos que nos encontramos en presencia de una realidad institucional para cuya designación se buscan términos adecuados; desde el latín *iudex* por Amiano Marcelineo; desde el griego dikastes, por Themistios (en cuanto próximos a los hechos) y por Casiodoro que sí escribe en latín y más tarde (s. VI) viene de cierta coincidencia cultural con Themistios nacida de tener un común inspirador para sus categorias mentales, Dion Chrysostomos. Las declaraciones de Atanarico sobre el sentido vitalizador que dota de eficacia y prestigio a su cargo, situándole en la "sabiduría" como más excelsa y respetable que el "poder" sin más, llevan a Amiano a usar el término *iudex* para traducir al latín la correspondiente designación gótica originaria que a nosotros no nos ha sido conservada (WOLFRAM, sospecha que sería *kindins*). En definitiva ello viene a reforzar la interpretación que BENVENISTE ofrece de *iudex* como vinculación de *deik* a *ius*, para manifestar la idea de que lo es aquel que sabe mostrar mejor el derecho, mediante la palabra[11]. A su vez Themistios seguirá el mismo camino y descartará la traducción por *Basileus* equivalente griego de la voz *Rex* que Atanarico había desdeñado, aceptando en cambio el equivalente griego de *Iudex* por entender que recogía mejor la dignidad sapiencial y no meramente imperativa que daba tipicidad a su cargo[12]. Ahora bien, se trata, en rigor del mismo problema de *conceptos* de una función y de *terminos* que designan esos conceptos, que se presenta en el capítulo XI de la "Germania" de Tácito, donde se situa en el centro de gravedad de la asamblea general germánica "más en la autoridad para persuadir, que en la potestad para imponer", es decir más en la sabiduria que convence que en el puro poder ("nur Macht", como escribe WOLFRAM), que solo vence[13]. Aquí Tacito hace una enumeración que quiere ser comprensiva y descriptiva, pero no profundiza, como Atanarico obligó a que Amiano y Themistios lo hiciesen. Habla de *reyes* y *principes* y busca indiscriminadamente su carisma en la edad, nobleza, prestigio guerrero o elocuencia. Sin embargo aquel cuya sabiduría, no su fuerza, determinase su preeminencia en esas áreas de comportamiento o situación, ese sería el dominador de la asamblea, con el mismo fundamento que Atanarico sería *gentisque iudicem* como refiere Amiano (XXVII, 5, 9) como título que le habilitaba para negociar con Valente.

Conviene aqui añadir dos testimonios más. Primero, el de Julio Cesar quien advierte como, *cum bellum civitas aut inlatum defendit aut infert magistratus qui ei bello praesint ut vitae necisque habeant potestatem, delinguntur. In pace nullius est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt*[14]. El segundo, ahora de Tácito, se refiere específicamente a los godos, *Trans Lygios Gotones regnantur paulo iam adductius quam ceterae Germanorum gentes, nondum tamen supra libertatem*[15]. Así pues parece cierto como puntos que tienden a fijar el tejido de una red institucional para toda la comunidad, existen de un lado una tradición de *magistrados* (para seguir la mejor y más general forma de escribir de Cesar) con poder general sobre cualquier otra figura, si bien con motivaciones excepcionales y con una duración limitada y de otro una tendencia a que la acción general de gobierno (que quizá impropiamente se traduce por "rey", siendo

más adecuado "iudex") al más alto nivel, esté más consolidada y fortalecida entre los godos que entre otros germanos aún cuando eso no significa que llegue a ser opresiva. Si a todo ésto se une que también sobre texto de Tácito se puede rastrear una via hacia la organización permanente de instituciones basadas en criterios de utilidad pública (arriba indicadas con la voz "Bund")(16), no entendemos inadecuado valorar este episodio de Atanarico y las apreciaciones que hacen de él, Amiano, Themistios y Casiodoro en el contexto de las tendencias jurídico-políticas de sentido centrípeto respecto la idea de una comunidad basada en principios supragentilicios, advertibles desde pronto en la germanidad, como resulta de los dos últimos textos de Tácito que acabamos de citar y que recibirán notables refuerzos de tipo doctrinal y legislativo en el periodo hispano del Estado visigótico.

Si ese era el planteamiento institucional, parecería cierto que resultó eficaz ante una crisis, y en ello hemos de fijarnos ahora, cuando Atanarico no pudo evitar la escisión de su pueblo lograda por los ataques de los hunos. El grupo mayor, separado de su *iudex* procedió a remplazarle temporalmente mediante figura similar a la del *communis magistratus* que había observado Cesar. En cualquier caso dos jefes militares *duces*, Alavivo y Fritigerno intervendrán para hacerse cargo de la situación, sin que ello implique pérdida de su condición por parte de Atanarico, sino reconocimiento del hecho de verse apartado su pueblo de él, por causa de fuerza mayor, *quae Athanaricum attenuata necessariorum penuria deseruerat* (XXXI, 3, 8). Hasta los acuerdos con Teodosio de 381-382 en los que se reagrupa el pueblo visigodo y se clarifica juridicamente su relación con Roma (en términos que como veremos suponen la consolidación del *foedus* de 332, ampliado con la obtención del viejo deseo de entrar en el Imperio) se va a abrir una actuación institucional de extraordinario interés y repercusiones futuras.

Parece claro que en primer lugar la situación fue analizada colectivamente y con sumo cuidado a juzgar por los resultados por el conjunto visigótico de mayor número, incomunicado con Atanarico y los suyos. Esa *pars maior gothorum* celebró una larga deliberación (*diuque deliberans*, escribe el cuidadoso Amiano, XXXI, 3, 8). ¿Supuso una valoración de la política del *iudex* y la adopción de una decisión contraria a ella? Atanarico realmente se había negado a cruzar a suelo romano, alegando haber hecho a su padre ("rey también de los godos, de nombre hoy perdido, a quien WOLFRAM cree sería Aorico, identificable como el hijo de Ariorico, dado como rehén en 332 como dice el "Anónimo Valesiano", I, 6, 30 y el *iudex* perseguidor de Ulfila), en tal sentido una *exsecratione iuris iurandi* (XXVII, 5, 9). Pero por otra parte acabó pasando a esas tierras y muriendo en Constantinopla, el 21 de Enero de 381, después de que su pueblo y en su ausencia, como veremos, se instalase en aquellas, de modo que cabe pensar que su juramento no afectaba a su persona en cuanto individuo, sino a sus actos como *iudex* y en ese sentido implicaba no trasladar a la *gens Gothorum* a tierras romanas. De hecho su política no forzó o no pudo forzar las cosas para conseguirlo.

Sea como fuere, libres los visigodos de su obediencia a su *iudex*, si bien de modo temporal, queda claro para ellos que su objetivo básico era encontrar un asentamiento distante de cualquier contacto con los pueblos que les acosaban (*quaeeritabat domicilium remotum ab omni notitia barbarorum*, XXXI, 3, 8) y en el que pudieran reunificarse (*hoc quoque idem residui velut mente cogitavere com-*

muni, id). Asi consideran a Tracia el lugar adecuado, ya que al estar defendida por el Danubio y poseer notable feracidad (*cogitavit Thraciae receptaculum gemina ratione sibi conveniens, quod et caespitis est feracisimi et amplitudine fluentorum Histri distinguitur ab arvis patentibus iam peregrini fulminibus Martis*, id) permitía alcanzar ambos objetivos, aparte de ofrecer posibilidades de vida próspera.

Para lograrlo todo era necesario presentar una contraprestación a Valente. Los antiguos *socii foederati* de 332, despojados de esa condición por la *venialem pacem* de 369, (es decir perdonados, pero no reintegrados a la anterior condición) ofrecen descender un escalon más y mediante lo que algo abusivamente podríamos llamar una *obnoxatio*, pasar a ser *dediticii* al servicio militar imperial, viviendo en paz, sumisión y gratuidad para Roma (*suscipi se humili prece poscebant, et quiete victurus se pollicentes, et daturus si resflagitasset auxilia* XXX, 4, 1). Entendemos correcto interpretar así las cosas, pues si la narración que del hecho hace Amiano comparándola con la de Iordanes, se ve claro que el hecho ocurrido no tiene como significación, tal como desea D'ORS (que sólo se fija en Iordanes) "un claro reflejo de la disposición jurídica de los visigodos, de su facilidad para vivir el derecho de los romanos, que indudablemente debían considerar como muy superior a sus propias normas"[17], sino que se trata de una decisión angustiada, en el contexto de una situación y unas relaciones que de "facilidad" no tenian nada y desde luego no estaba en modo alguno inspirada por una curiosa devoción escolar por el Derecho romano. Se trata simplemente de miedo. Más abajo volveremos sobre esta cuestión. La propuesta fué aceptada y tras cruzar el río desarmados (San Isidoro lo matiza) recibieron alimentos y tierras para cultivar (XXXI, 4, 8). La naturaleza jurídica de esa entrega, se conservaba en el recuerdo los días en que San Isidoro escribía sus *Historiae* (cfr. 9).

Este elevado número de godos, ¿cómo estuvo gobernado? Amiano habla de Alavivo y Fritigerno[18] y podría pensarse en una jefatura dual tan frecuente en las instituciones de vinculación indoeuropea. Desde luego hay que excluir la interpretación dioscúrida, pues se trata de personajes documentados con evidente realidad y nada míticos. Pero tampoco es jefatura gemela pues como WOLFRAM señala, su rango es desigual y prevalece Fritigerno sobre Alavivo[19]. DEMOUGEOT, entiende que Atanarico era un "rey confederal" que llegó a esa condición desde la de *iudex* (que parece considerar inferior) entre 365 y 369, para guerrear contra Valente y volvió a adquirirla en 381, para concertar la paz con Teodosio, sin que en el siglo IV tuviesen los godos monarquía nacional permanente. Fritigeno la habría derrocado y si Teodosio le reconoció rey fue por la ventaja de tratar con alguien cuyo padre habia sido aliado de Constantino[20].

Existe sin embargo, en nuestra opinión una hipótesis mejor para explicar los hechos. Es evidente que toda suposición que se haga sobre la naturaleza de las funciones de Fritigerno tiene que ser coherente con los datos que tengamos respecto de la situación en que vaya a encontrarse Atanarico, que le es contemporáneo. Respecto de ella es preciso armonizar dos textos de una misma fuente, Amiano Marcelino, que en un lugar comentado hace pocas lineas afirma que al grupo separado de Atanarico se vió forzado a ello por circunstancias inevitables (XXXI, 3, 8) y en otro afirma que Atanarico fue *proximorum factione genitalibus terris expulsus* (XXVII, 5, 10) y que eso ocurrió después (*postea*) de la firma de la *venialem pacem* con Valente. Si se entiende que ambas

frases quieren reflejar un mismo hecho, es evidente que son contradictorias, pues no es igual expulsar un rey por obra de un grupo de sediciosos (*factione*) que explicar cómo a la fuerza, por una ausencia inevitable se toman medidas de gobierno.

En nuestra opinión se trata de dos hechos diferentes.

En un primer momento, al perder contacto con Atanarico, al que los hunos obligaron a separarse de su pueblo cuando estaba levantando unas defensas, no hay intención alguna de expulsarle, sino de tomar las medidas necesarias para salvar la situación planteada. Para ello, aparte de las negociaciones para la *obnoxatio* ante Valente que ya conocemos, se habría elegido o se habría admitido a Fritigerno cuya preponderancia sobre Alavivo es clara en el papel del *communis magistratus* del que nos habla Cesar para ocasiones de emergencia similar. La naturaleza y temporalidad de su función explicaría tambien que no se le llame por Amiano *rex* sino cuando va a combatir y derrotar a Valente (21) y en cambio siempre por su sólo nombre.

Sería precisamente en ese proceso de sublevación contra Roma y no en el anterior de entrega sumisa como dediticios cuando Fritigerno actuaría aproximándose mucho ¿como usurpador? a la condición regia y logrando asi que *Gothi omnes in unum coniucti*(22) atacasen a Valente. La presión de los otros bárbaros que se acumulaban en la orilla izquierda del Danubio (y entre los que se encontraban grupos de visigodos, con mucha probabilidad los que habían quedado con Atanarico, y que serían los que ahora abandonasen conforme al segundo de los dos textos paralelos de Amiano que estamos comentando) y la actitud explotadora y agresiva aprovechando la ausencia de Valente del *comes* de Tracia, Lupicinus, y el *dux* de la Escitia menor, Máximo, que el cronista romano destaca y critica(22), hubo de engendrar roces graves que se intentaron zanjar con el fallido proyecto de asesinato que ambos magistrados romanos planearon para Fritigerno y Alavivo(23).

La sublevación visigoda que respondió a ello nos presenta a un Fritigerno que quizá va más allá de la peculiaridad con la que usa su función en la primera fase de los contactos para cruzar el río. ¿Es ya practicamente un usurpador de la dignidad real? Puede ser, pero la conciencia de que la naturaleza originaria de su cargo no es otra que la que Cesar describe, cuando lo observa en otros lugares y tiempos, está presente hasta los tiempos de Jordanes cuando jerarquiza personas y papeles diciendo *primates eorum et duces qui regum vice illis praeerant, id est Fritigernus, Alatheus et Safrae*, es decir, en lugar de rey, actuaba un grupo de notables, luego no era rey ninguno de ellos, que siempre estaba acaudillado, en cualquiera de las fuentes conservadas, y en forma destacada, por Fritigerno, a quien luego va a llamar, en consonancia con esos presupuestos, *regulus*(24).

Se acepte o no ésta hipótesis, es evidente que se puede afirmar cómo tuvieron que existir en todo este proceso, y acentuadamente en su segunda mitad, una larga serie de luchas por el poder entre los visigodos, agudizadas progresivamente. Aún argumentando que jamás sabremos otra cosa de ellas que reflejos superficiales que no ofrecen con facilidad una explicación indiscutible, nos parece que la propuesta por nosotros tiene al menos el valor de hacer coherente el relato de Amiano, matizar tiempos y conocer fundamentos en la gestión de Fritigerno, y reunir en armonía su presencia política con las misteriosas desa-

pariciones y regresos de Atanarico, que no habría perdido su dignidad, sino que habría sufrido eclipses en ella. Así la frase de Jordanes indicando que cuando Atanarico viaja por su invitación a Constantinopla, *tunc Fritigerno successerat*[25] indicaría, no una sucesión normal de rey a rey, sino más bien el hecho de que había reasumido sus funciones en momento políticamente muy oportuno para cerrar el espacio temporal ocupado por la gestión de Fritigerno.

Esa gestión, vino originada por un estado de necesidad y obtuvo éxitos iniciales, pero se necesitaba de Atanarico tras las provocaciones de los magistrados romanos ya anotadas y que llevaron a la voz de sublevación visigótica de 377-78 (reuniendo a todos los visigodos dededitícios, esclavos, soldados, etc.) protagonizada por Fritigerno[26]; tras la fallida oferta de paz que éste hace a Valente[27], y sobre todo tras la jornada, para Roma luctuosa, de 9 de agosto de 378 *prope Hadrianopoleos muros* en que Fritigerno derrotó por completo a Valente (quien desde la *prima caligine tenebrarum... nec postea repertus est usquam*[28]. Se necesitaba de Atanarico como interlocutor de Roma, no ya sólo por haber sido su padre aliado de Roma, como bien recuerda DEMOUGEOT[29], sino por la propia naturaleza de las cosas en la compleja situación a que se había llegado.

No puede llevarse mucho más lejos esta indagación por la oscuridad cronística que cubre el tiempo intermedio entre la batalla de Adrianópolis y el *foedus* de Teodosio y Atanarico en 382 que renovará el de 332 y optará (al menos hasta 388) por una integración de los visigodos en unidades militares del tipo de las móviles de campaña o *comitatenses*, con jefes propios y también (aunque menos) por su distribución como soldados-colonos en las *terrae limitanei* de Tracia.

Sabemos unicamente y sin pormenores que permitan acercarse a lo jurídico (en el sentido que nos interesa) de la generalización y enloquecida dinámica de las invasiones y de las diversas resistencias a ellas a través del espacio abierto en el Danubio por los visigodos; de los esfuerzos de Fritigerno por mantener beligerante y unida la confederación gótica contra Roma; de su deseo de volver sobre sus pasos para establecer el *regnum gothorum*, reunificado, cerca del Danubio; de su desaparición hacia finales de 380; y de la reaparición pacificadora de Atanarico. Los caminos, sin duda tortuosos (la misión de Saturnino, con diversos grupos visigodos, p. ej.) que facilitaron los dos últimos acontecimientos, nos son desconocidos. Del cúmulo de sucesos que se dan cita desde el encuentro de Adrianópolis, quizá el más interesante para nosotros sea el contenido de la misión de paz que Fritigerno confía a un sacerdote cristiano ante Valente[30]y que éste rechaza. Se completaba con una carta secreta del caudillo godo y conjunto se garantizaba (*spondetis*) una *perpetuam pacem*, a cambio del asentamiento en la orilla derecha del rio (*habitanda Thracia sola*), lo que suponía recuperar su condición de aliados a la órdenes del Emperador, sin otra retribución que el asentamiento, en lugar de las contraprestaciones previstas en 332. Volvamos ahora a la consideración institucional.

La hipótesis de Atanarico siempre rey hasta su muerte (entendiendo su dignidad en el sentido superior que atribuye al término *iudex*) y Fritigerno *communis magistratus* durante un amplio espacio de ese reinado, nos lleva a sostener la existencia en tales momentos de una comunidad política visigótica dotada de un juego institucional que se apoya en intereses suprafamiliares, supra-

gentilicios y supraclientelares, en la línea de lo que al comienzo recordábamos cómo la tendencia asociativa llamada "Bund". La presencia de esos rasgos supone para nosotros, una realidad jurídico-política que debe recibir como designación, cuando alcance territorio propio la palabra "Estado".

No ignoramos con ello (ni pretendemos reducir el mérito de quienes han estudiado el fenómeno) ni la presencia, ni la importancia de las redes de vínculos familiares, gentilicios ("Sippen") y clientelares ("Gefolgschaften", *comitatus*) que existen dentro de las diversas configuraciones jurídico-públicas a que llamamos Estados y que se manifiestan no sólo en ésta época que estudiamos, sino en todas las que la humanidad ha vivido y algunas de ellas incluso en nuestros días, aún bajo formas diversas a las que en otros tiempos pudieran observarse. El que exista un modelo conceptual de Estado, diseñado en la conciencia social o escrito en redacciones normativas y doctrinales, no impide que en la realidad social se muevan grupos fundamentados en afinidades diversas, que se aplican a alcanzar el mayor grado que les es posible en cada momento, de poder fáctico y teórico en la urdimbre de las instituciones estatales y como es lógico en el propio provecho de cada grupo.

Podríamos imaginar, llegados a éste punto, dos tipos ideales que nunca se han dado, ni se darán, en la realidad. Uno, el *estatismo absoluto*, o forma política donde no hubiese espacio para ningún lazo que no tuviese el carácter de jurídico-público. Otro, el *clientelarismo absoluto*, donde sólo se diese albergue a vínculos jurídico-privados. Pues bien, la historia sucesiva de las formas políticas, se desenvolverá siempre en la amplia dimensión intermedia entre ambas, donde las dos se entretejen o no llegará a tratarse de tales formas políticas. Si bién los modelos jurídicos-políticos más generales a los que llamamos *Estados* ignoran en sus trazos los vínculos clientelares, o los contradicen, por autojustificarse en intereses distintos que se presentan como propios de todos los miembros de la comunidad y no particulares de algunos de ellos (otra cosa es la sinceridad o acierto al enumerar tales intereses), eso no supone que tales texturas no existan y no procuren, para sobrevivir, introducirse en los resortes de un poder edificado con miras bien distintas de los intereses específicos de ese grupo. Por ello procuraremos al proseguir nuestro estudio, tener presentes las interrelaciones entre ambos elementos, abandonando cualquier explicación monista, pues ni la existencia de mallas clientelares ha de llevarnos a ignorar la evidencia de que no se las contempla al cimentar un Estado, ni las líneas maestras, pero teóricas del diseño de éste, deben hacernos perder la conciencia de sus dificultades para prevalecer en la realidad.

Situadas en ese contexto tales cuestiones, parece lícito resumir ahora que el pueblo visigótico muestra ya, en los tiempos inmediatamente anteriores a su marcha a las Hispanias.

a) un claro sentido de su identidad en cuanto comunidad nacional que se perfila y decanta en sus accidentados contactos con Roma, respecto de quién se ensayan formas jurídicas muy diferentes de relación de las que, al menos alguna consta como muy analizada colectivamente a la luz de los intereses generales del grupo, que se manifiesta independentista como conducta normal.

b) unas figuras institucionales jurídico-públicas de tipo ordinario construidas (como la magistratura de Atanarico) en forma bien diferenciada de lo que

sería propio del caudillo de una "Gefolgschaft" o del que agrupase a varios como él.

c) unos resortes extraordinarios, concebidos y practicados para mantener la comunidad, caso de surgir circunstancias imprevistas, como la reflexión asamblearia con efectos internos y externos del 375; o como la potestad conferida a Fritigerno, a partir de ese momento.

d) la mantenida búsqueda de un territorio propio, objetivo común a todos los momentos del proceso, fuese quien fuese el protagonista de la dirección política del pueblo visigodo.

2) Desde Alarico I a la entronización de Walia.

El periodo que media entre 381 y 418, pese a su brevedad, sólo treinta y siete años, encierra una gran densidad de acontecimientos, de los cuales no es el menor la sucesiva presencia de hasta cuatro monarcas visigodos (Alarico I, Ataulfo, Sigerico y Walia) con tiempos cortos de gobierno, que contrastan con la amplitud de la presencia de Atanarico, aunque fuese como se ha visto, en un primer o segundo plano. Es indiscutible, aunque no es factible trazar la crónica de los pormenores, que el episodio Atanarico-Fritigerno perturbó evidentemente el ritmo de evolución política e institucional que el pueblo godo estaba siguiendo hasta esos momentos, y que contribuyó a afirmar la inestabilidad como factor constante, a lo que por otro lado venía también a colaborar la nunca desaparecida aridez de las relaciones godo-romanas.

Si las oscuridades sobre la gestación de éste *foedus* de 381 son grandes, tampoco hay demasiada información acerca del contenido. Orosio informa escuetamente que Teodosio *foedus cum Athanarico Gothorum rege percussit... Universae gothorum gentes rege defuncto aspicientes uirtutem benignitatem Theodosii Romano sese imperio dediderunt*[31]. A su vez, el relato de Iordanes, habla de una restauración del *foedus* de 332 con Constantino (*defuncto ergo Athanarico, cuntus exercitus in servitio Theodosii imperatoris perdurans, Romano se imperio subdens, cum milite velut unum corpues efficit militiaque illa dudum sub Constantino principe foederatorum renouata, et ipsi dicti sunt foederati*[32]y ambos cronistas estan de acuerdo en afirmar la unanimidad del pueblo godo en la concertación del acuerdo.

Ya hemos recogido más arriba la política de integración visigotica seguida por Teodosio mediante las unidades *comitatensis* o de campaña. Resulta eficaz en el primer momento en cuanto que las empresas militares acometidas permitieron a los visigodos estar dotados de grupos y jefes propios que se unificaban en la personal del Emperador. En 332 al estar fuera del espacio propiamente romano en la *ripa gothica*, la presencia del *iudex-rex* Atanarico era imprescindible. Pero el *foedus* de 381 contenia una variante de importancia, la instalación en tierras romanas colaborando en planes estratégicos que se trazaban por Roma. Mientras esas tareas y ese asentamiento duran, ni los visigodos tienen necesidad de otra jefatura máxima que la de Teodosio, ni los desajustes socio-ecónomicos internos de la vida romana van a ser, como en tiempos de Fritigerno un acicate a las rebeliones. En ese ambiente se destacará la campaña contra Máximo en 388, bien distinta de la de 394 contra *Eugenium tyrannum* en la que Iordanes aprovecha la ocasión para presentar a un Teodosio que restaura su viejo papel supletorio de rey de los godos[32 a]. Quizá la extraordinaria admiración engendrada en el ánimo

de Atanarico por el Emperador al visitar Constantinopla (Iordanes pone en su boca *-inquit- ¡Deus sine dubio terrenus est Imperator!*) sirva de transfondo para explicar o situar el hecho atípico de que tras Atanarico no se elija sustituto en 381. ¿Podría haberse dado un feliz engarce político entre la admiración, la ocupación en temas militares, las recompensas y quizá también las intrigas como la urdida años antes por Saturnino, para que los visigodos no sintiesen necesidad entonces de otro *iudex*, como quería Atanarico ser visto, que el propio Teodosio?. En cualquier caso es claro que si en 381 nos encontramos ante un comportamiento institucional diferente al seguido en el episodio Atanarico-Fritigerno, ya en 388 se dan las circunstancias objetivas que permitirán volver a él.

La causa de la ruptura de éste "intermedio teodosiano", no será como quiere Iordanes, culpa exclusiva de los vicios de Arcadio y Honorio. Se remonta a los mismos días de Teodosio, cuando devuelve a sus visigodos a la Tracia para no entrar, muerto Máximo, con ellos en Italia, que era suelo quiritario por excelencia, como recuerda DEMOUGEOT[33]y muy poco más tarde (septiembre de 388) emprende una reforma militar que suponía fragmentar a los visigodos en cinco cuerpos de ejercito y a la que hay que entender inspirada por los sectores antigóticos de la corte imperial. De ellos dos (*praesentales*) quedaban a las órdenes directas imperiales, pero otros tres restantes se hacían depender de otros tantos *magistri equitum et peditum*, acantonándoles en las diocesis, II *Oriens* (Palestina, Siria, sur oriental de Asia Menor), V *Thraciae* y VII-VIII, (*Pannoniae* II, *Moesia* I) es decir (*Illyricum*). La simple contemplación de alguno de los mapas arriba citados)[34] muestra algo que casi nunca se dice al referirse a ésta reforma, que ella suponía la fragmentación y dispersión del pueblo godo, situado, una vez partido, en tres acuartelamientos muy distintos entre sí, y en dos unidades ambulantes, sometidos además a jefes diferentes, cada uno de los cinco grupos.

Se trataba, no sólo de una reforma militar sino de un intento de decapitación y desmembración de los visigodos en cuanto comunidad política, hiriendo directamente su deseo de disponer de tierra y magistratura suprema y única, rasgos que en el apartado anterior hemos identificado en las fuentes. A cambio se les propone para sus dirigentes el modelo de *cursus honorum*, que en el Ejercito romano seguiran "bárbaros", como Stilicón, Gainas o Fravitta. La previsión de esas consecuencias supuso una serie de reacciones que, comenzando con las deserciones que se registran en las unidades que regresan, concluye con la presencia de Alarico, como *rex gothorum* en 395, pero ya beligerante en 391, en un proceso que corre a través de sus campañas contra Teodosio en el rio Maritza, la dura batalla contra Eugenio en que parece haber sucumbido la mitad del contingente godo, y los finales incidentes sobre los *dona consueta gothus*, a cuya suspensión atribuye Iordanes la crisis cargándola sobre Arcadio y Honorio, cuando si realmente ese episodio ocurrió ni es seguro que fuese responsabilidad de éstos, ni resultaría de otro valor que el de mera gota de agua en un vaso comenzando a llenarse antes por medio de otras fuentes.

Según el relato de Iordanes, los godos establecieron sobre ellos, crearon rey, al Balto Alarico I[35]. Es muy verosimil la opinión de WOLFRAM, según la cual a esa estirpe pertenecían también Ariarico, Aorico y Atanarico[36]. DEMOUGEOT, cree que se describen dos tiempos de una reacción doble y progresiva, primero eligieron rey ante la retirada de los *dona* y segundo una petición de tierras[37]. Puede ser que así fuese, pero por nuestra parte entendemos

que el pasaje alude a un sólo proceso temporal. Crecía el descontento entre los godos (*fastidium eorum increuit*) y temían que aceptar por mucho tiempo el estado de cosas existente, les dejase sin impulsos para luchar por sus objetivos (*verentesque ne longa pace eorum resolveretur fortitudo*). Esa *longa pace* era la que venía de aceptar la reforma militar teodosiana cuyas consecuencias para los visigodos ya conocemos. Alarico catalizará esas tensiones, volviendo a asumir el viejo programa político, erigir un reino propio en lugar de permanecer en el ocio en el ajeno (*cum suis deliberans suasit suo labore quarere regna, quam alienis per otium subiacere*). En definitiva se ha vuelto con el joven Balto a elegir un *iudex* atanariciano, que replantea las demandas hechas desde 332, hasta 378. Se han reiterado, el objetivo político, la conciencia de grupo que se niega a ser absorbido y desmembrado y el aparejo institucional ordinario que señalábamos al final del apartado anterior.

Si esos eran los presupuestos iniciales, el complejo y accidentado reinado de Alarico I, va a presentarnos un hecho diferencial y decisivo, la asunción de responsabilidades públicas sobre población y suelo romanos, por parte de un rey visigótico. En realidad, el fenómeno, en términos fácticos de psicología social espontánea, era ya antigüo y extenso, como lo prueba Amiano cuando refiere que, en los tiempos de la penetración en Tracia, los visigodos tenían la colaboración de hombres rendidos espontáneamente que denunciaban a los más ricos, y se les agregaban numerosos sujetos comprados por pequeños alimentos u oprimidos por el fisco(38). Pero la vinculación jurídica con la expectativa de nuevo poder político que eran los visigodos, no se producirá hasta el *foedus* de 397 que puso fín a las campañas de Macedonia, Tesalia y Grecia, primer aldabonazo de la cólera alariciana, que espantó a sus contemporáneos, pero que no había de ser sino el preludio de los días de asedio y saqueo de Roma de 408-410.

Eutropio, el *praepositus sacri cubiculi*, de Arcadio, hizo como gestor de ese *foedus* un esfuerzo imaginativo por romper el callejón sin salida donde se encontraban las demandas tradicionales de los godos, ahora replanteadas por Alarico I y el deseo de no quebrantar formalmente el resquebrajado Imperio. Parece probable que ya se hubiese barajado la solución en las negociaciones entre Alarico I y Rufino, *praefectus praetorio*, encargado inicialmente de tal tarea. En cualquier caso, en 397, Alarico recibe el nombramiento de *magister militum per Illyricum* (delicada zona, por ser intermedia entre los dos Imperios) y los visigodos vuelven a su antigua condición de *foederati*.

Aparentemente las consecuencias de hecho no eran graves para la vida romana, en cuanto que la distinción establecida por la reforma dioclecianea entre poderes civiles y militares, acarreaba un relativamente escaso poder no estrictamente militar (aprovisionamientos de materiales y de fondos, mediante impuesto) sobre la población y de otro lado no parecen existir tropas romanas en el *Illyricum* en aquella sazón(39). Pero formalmente es claro que Alarico I recibía potestad, siendo *rex gothorum*, sobre una población y un suelo romanos, quebrándose así la estructura institucional romana y además eso ocurría en las confusas zonas de la diocesis VII y VIII entre las dos *partes imperii*, lo que iba a permitir potenciar el papel gótico; bien en cuanto una de ellas, pretendiese reivindicar tierras ilíricas; o bien desembarazarse de los visigodos lanzándolos sobre la otra *pars*; o bien en cuanto estos presionaran, desde dentro

del Imperio, sobre uno u otro de sus dos núcleos políticos básicos.

De otro lado la única contrapartida obtenida por Roma, la inserción del rey visigodo en la red político-administrativa del Imperio, significaba la eliminación de su independentismo, rasgo mantenido, como hemos visto, en los tiempos inmediatamente anteriores a Teodosio, y por si Escelle se iba a revelar como de muy difícil mantenimiento. En cambio el reconocimiento jurídico (aún temporal) de la autoridad socialmente adquirida (aunque sólo fuese por parte de la población) por parte de los reyes godos sobre los ciudadanos romanos, resultaría una categoría fácilmente irreversible. La conciencia en ambos bandos de todo ello puede explicar, la resistencia imperial a confirmar el nombramiento de Alarico, la destitución y condena a muerte de Eutropio y la renuncia a su grado por parte del rey godo después de que las violentas luchas entre progermanos y antigermanos acabasen con las vidas de Gainas y Fravitta, primero enemigos entre sí, pero luego enfrentados sucesivamente con la facción antigermana, (que igualmente odiaba a Stilicón) en los asperos días de 399 a 401 en Constantinopla.

En cualquier caso, en 401 Alarico I ha iniciado un largo forzamiento político de la situación, que comienza con su marcha a Occidente desde el *Illyricum* donde gracias a las dotes diplomáticas de su cuñado Ataulfo, conseguirá dos exitos; una ampliación fundamental de escenario y además la restauración de la vieja armonía y coincidencia entre ostrogodos y visigodos(40) a la que ahora se hurtará el grupo más ligado a Sarus rival de Ataulfo y que acabará asesinándole en 415. Con tan especiales condicionamientos sus derrotas en Pollentia y Verona 402, no restarán vigor a su pensada táctica de amenaza interna al Imperio, ya que le resultaba posible, como lo hizo, regresar a tierras ilíricas y actuar en función de elemento encizañador entre Honorio y Arcadio. Así culmina ese papel cuando el primero le nombra, como antes Arcadio le permitió a Eutropio designarle *magister militum* en 407 pero la usurpación de Constantino en las Galias, la invasión de Vándalos, Suevos y Alanos, y por fin, la muerte en 408 de éste Emperador hizo desaparecer la inminente guerra entre los hijos de Teodosio, de la que Alarico I esperaba lucrarse y las circunstancias del resto de su reinado solo le consintieron intensificar la presión con la fuerza de las armas (sitios de Ravena y de Roma, saqueo de la *urbs*, retención de Gala Placidia, designación de Atalo como emperador por Alarico, siembra de disensiones entre las dos ciudades, etc.) para intentar sin fruto quebrantar el antigermanismo predominante alrededor de Honorio, y obtener jerarquía romana así como asentamientos y suministros para sus gentes y las de Ataulfo. De creer a Iordanes, cuando a fines de 401 entra en una Italia desguarnecida (*quasiuiris uacciam*) ofrece la integración de los godos en la población romana(41), pero el pasaje tiene todo el aire de las narraciones provisigodas imprecisas de Iordanes; contiene algún error de bulto; no está confirmado ni siquiera inicialmente; es distinto del tono general que encierran las solicitudes visigodas y no es, en suma, demasiado creible, como no sea tildándole de episodio muy hinchado por la conocida afección panegirista progoda de Iordanes, inspirada en Orosio, que siempre trata de mostrar la moderación que inspiraba a los bárbaros el proceso de cristianización. Aún atribuyendo certidumbre a tan sospechosa narración, es claro que si hubo esa posibilidad, quedó inviable tras el saqueo de Roma en 410 y así estaban las cosas, cuando muere Alarico, ese año en Con-

sentia, recibiendo un funeral ancestral.

El quinquenio de Ataulfo (410-415) se caracterizó por reiterar una política destinada a conseguir lo que Alarico I no obtuvo de Honorio, nombramiento militar romano y asentamiento para sus gentes, es decir los términos del acuerdo, apenas explotado de 397 entre Eutropio y Alarico. Sólo se logró un instante de éxito, en 413, cuando Ataulfo llega a las Galias ya casado con Gala Placidia (probablemente para doblegar la resistencia de Honorio) y obtiene que Dardanus, *praefectus praetorii* y Constancio *magister militum* le acepten a él y sus gentes como *foederati*. A partir de ese momento de apogeo, efímero como tantos otros anteriores, Ataulfo perderá de nuevo terreno en el entendimiento con Roma y sus esfuerzos por recuperarlo, le llevaran a enfrentarse directamente tanto con Honorio como con su pueblo. La reutilización de recursos ya aplicados por Alarico I, como las usurpaciones por parte de Atalo de la dignidad imperial para que luego nombrase *magistrer militum* a Ataulfo, comedia ya estrenada en 410, en la que Ataulfo había sido designado jefe de la caballería por el usurpador cómplice de Alarico (y que tenía por objeto romper con Honorio, pero sin dañar la idea imperial) le alejarán irreversiblemente del Emperador.

Y de su pueblo le distanciará el insistir en una política que en fin de cuentas pivotaba sobre un inmenso respeto a Roma, como las demandas que yá hemos indicado y el matrimonio con Gala Placidia, que tampoco resultaba halagüeño para Honorio. El hastio por tantos años de emigraciones, luchas y decepciones basta a explicar que hubiese una corriente de opinión contra lo que desde fuera no era sino romanismo perjudicial a los intereses góticos, y que esa facción planeara y ejecutase su asesinato en Barcelona, sin necesidad de justificarlo en un menor prestigio por su origen gótico sarmata, como quiere DEMOUGEOT(42). El bello retrato que traza de Ataulfo, Orosio, debe ser creido, no sólo por su especial redacción (poniendo énfasis en testimoniar una información directa, escogida y acreditada por la conversación ante San Jerónimo) sino por cuadrar muy bien al sesgo progresivo de las políticas de Alarico I y Ataulfo, que en efecto hubiesen querido para la *Gothia*, cuanto desde Atanarico les deslumbraba, de padres a hijos, de la *Romania*(43). Ahora bien, ni en ellos, ni en los de los suyos que cortaron por la espada su política, hay en fín de cuentas, otra cosa que un goticismo exarcebado, fruto de la radicalización del primero de los cuatro rasgos que anotabamos al fín del número anterior, radicalización causada por el fracaso de la política de los dos cuñados capitalizado por la facción rival, desde antigüo, de Sarus. Este era el ambiente de la relación romano-goda al producirse el fugaz ascenso de Sigerico, hermano del viejo enemigo Sarus, quien se excedió en la reacción personal, como narra Olympiodoros(44), dando lugar con su energumenismo y sus veleidades al rápido asesinato que abriría la entronización de Walia, *ad hoc electus a Gothus*(45). Apuntado el recrudecimiento de una actitud de repliegue hacia su propia identidad visigótica por el pueblo de Ataulfo, la señalización de síntomas posteriores, principalmente jurídicos(46) de esa apertura, queda, creemos, más facilitada, pero desborda ya los límites establecidos en el diseño de esta ponencia.

NOTAS

1. Presentamos este trabajo más como incentivo a la reflexión que como cuestión cerrada, dada la sutileza con la que son susceptibles de usarse y valorarse las fuentes empleadas.
2. Como exposiciones de conjunto, citaremos los capítulos, pioneros en muchos de sus aspectos de TORRES LOPEZ, M., "Historia de España", dirigida por MENENDEZ PIDAL, R. vol. III, que en la ed. de 1963 incluye un suplemento bibliográfico, redactado por R. GIBERT, págs. 343 y sigs. GARCIA DE VALDEAVELLANO, L., "Historia de España, I de los origenes a la baja Edad Media", Madrid, 4° ed. 1968, primera parte. ORLANDIS, J. "Historia de España. La España visigótica", Madrid (Gredos) 1977, y vol. I de la "Historia económica y social de España" dirigida por VAZQUEZ DE PRADA, V. y coordinada por D'ORS, A., Madrid, 1973 parte quinta, págs. 451 y sigs. SUAREZ FERNANDEZ, L. "Historia de España antigua y media" vol. I, Madrid, 1976, págs. 94 y sigs. GARCIA DE CORTAZAR, J.A., "Historia de España Alfaguara II. La época medieval", págs. 7 y sigs. CLAUDE, D. "Geschichte der Westgoten" Sttutgart, 1970, SAYAS ABENGOECHEA GARCIA MORENO, op. cit. inf. nota. Conserva valor ALTAMIRA, R., "Historia de España y de la civilización española" vol. I, Madrid, 1909, págs. 165 y sigs. Periodos concretos, pueden verse p. ej. JIMENEZ GARNICA, A., "Origenes y desarrollo del reino visigodo de Tolosa", Valladolid, 1983. GARCIA MORENO, L.A., "El fin del reino visigodo de Toledo", Madrid, 1975, THOMPSON, E.A.; op. cit, inf. nota, KING. P.D., op. cit. inf. nota.
3. Que se articularan en dos movimientos, el primero hasta Alarico I y el segundo hasta la entronización de Walia, pero que podrían prolongarse más allá, si bien aquí sólo se intenta una modesta y limitada aproximación al tema.
4. Cfr. p. ej. el mapa n° I (pp. 42-43) del "Westermanns grosser Atlas zur Weltgeschichte", Berlin, etc. 1956, o el de la pág. 39 del Vol. I del "Grosser historicher Weltatlas", Munich, 1963, entre los más difundidos, aunque quizá la cartografia más expresiva en un nivel muy sencillo para este tema siga siendo la de PUTZCERS, F. W. cuya edición reducida de su "Historischer Schultatlas" se reelaboró por SCHWABE Y AMBROSIUS, Bielefeld y Leipzig, 1920. Sobre la inicial expansión visigótica, cfr. DEMOUGEOT, op. cit. inf. nota (6) págs. 325 y sigs.
5. Ed. MOMMSEN-MEYER (y KRUGER) "Teodosiani libri XVI", Berlin, 1,954, VII 1-1 (pág. 309).
6. JORDANES, "De Getarum sive gotorum origine et rebus gestis", ed. MGH. SS. Aut. Antiq., vol V, XXI, 112. Sobre el proceso de instalación y penetración visigótica en el ámbito romano, ofr. DEMOUGEOT, E. "La formation de l'Europe et les invasions barbares. 2. De l' avenement de Dioclétien (284) a l'occupation germanique de l'Empire romain d'Occident (debut du VI e siecle)", 2 vols. Paris, 1979, sin olvidar las exposiciones clásicas como las debidas a DAHN y v. HALBAN (cit. inf.) y SCHMIDT, L., "Allgemeine Geschichte der germanischen Völker bis zur Mitte des sechsten jahrhunderts" München-Berlin, 1909, especialmente II, B, 3 *Die Goten* (pertenece a la segunda sección, "Historia política" del "Handbuch der Mittelä
ltterlichen und Neueren Geschichte" dirigido por G. v. BELOW y F. MEINECKE). MUSSET, L. "Les invasions, les vagues germaniques", Paris 2 vols. 1965. LOT, F. "Les invasions germaniques. La penetration mutuelle du monde barbare et du monde romain", París, 1935. SYBEL, H.v. "Entstehung des deutschen Königthums", Frankfurt, 1881 (pp. 174 y sigs) LOT-PFISTER-GANSHOF, "Les destines de l'Empire en Occident de 395 a 888", París 1928 (vol. I de la "Histoire du Moyen Age", dirigida por G. GLOTZ). Sobre las específicas condiciones de las Hispanias en esta época, es imprescindible ARCE, J. "El último siglo de la España romana 284-409", Madrid, 1982.
7. AMMIANUS MARCELLINUS "Rerum Testarum" (ed. ROLFE, J.C. Londres, 1963, 3 vols).
8. THEMISTIUS, "Orationes" 10, 135, ed. SCHENKEL-DOWNEY, 1953.
9. Op. cit. sup. nota (6) pág. 138 del vol. I.
10. WOLFRAM, H., "Gotische Studien I. Das Richtertum Athanarichs" en MIOG, 83 (1975) pág. 22. Existe un am-

plio resumen de BRABO LIRA, B. en REH-J II (1977) con el título, "Iudex gothorum. Apuntes sobre una forma institucional de transición". Expresamente WOLFRAM señala la supervivencia residual del "iudex" en la Alta Edad Media. ¿Sería imposible revisar a la luz de componentes míticos la esencia germanica de la leyenda de los jueces de Castilla?

11. BENVENISTE, E., "Vocabulario de las instituciones indoeuropeas", Madrid, 1983, págs. 301 y sigs.
12. La interpretación de WOLFRAM en el párrafo II de su trabajo citado en la nota (10) sup. THEMISTIOS, op. cit. sup. nota (8) *Oratio* 10, 132. CASIODORO, "Variae", ed. MOMMSEN, T. (en MGH. Aut. Ant. 1894, 12, 330) XI, 1, 19. Los pasajes de Amiano han sido referidos más arriba en el texto.
13. *mox rex vel princips, prout aetas quique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur auctoritate suadendi magis quam iubendi potestas.* Ed. SCHWEIZER-SIDLER, Halle, 1912, pág. 29.
14. "Bellum gallicum", VI, 23, 4-5.
15. "Germania", XLIII, ed. cit. pág. 88.
16. Puede verse un sencillo estado de la cuestión, con referencia a los estudios de HOFLER Y SCOVAZZI (cfr. sobre este inf. nota 46) en mi comunicación presentada al IV Congreso Internazionale della Societa Italiana di Storia del Diritto, sobre el tema general "Diritto e Potere nella Storia europea", vol. I, pp. 369 y sigs. Florencia, 1982.
17. *Vesegothae, id. est. alii eorum socii, et occidui soli cultores, metu parentum exterriti, quidnam de se propeter gentem Hunnorum delilerarent, ambigebant, diuque cogitantes, tandem conmuni placito legates ad Romaniam direxere, ad Valentem Imperatorem fratrem Valentiniani senioris, ut partem Thraciae siue Moesine illi traderet ad colendum, eius legibus uiuerent, eiusque imperiis subdurentur. Et ut fides uberior illis haberetur, promittunt se, si doctores linguae suae donauerit, fieri Christianes.* Op. cit. sup. nota (6) 25. Amiano escribe mucho más cerca de los acontecimientos de Iordanes y su relato da una visión mucho más dramática y natural que el eco intelectualizado de este. La opinión de D'ORS en su "La territorialidad del Derecho de los visigodos", en Estudios visigóticos I, Roma-Madrid, 1956, pág. 106. Observese por otro lado, como DEMOUGEOT sigue principalmente el relato de Amiano, como más rico que el de Iordanes. Por su parte, el relato de OROSIO es más coincidente (al describir la conmoción y la autoentrega de los godos) con Amiano que con Iordanes *Siquidem gens Hunorum, diu inaccessis seclusa montibus, repentina rabie percita exersit in Gothos eosque passim conturbatus ab antiquis sedibus expulit. Gothi transito Danubio fugientes, a Valente sine ulla foederis pactione ne arma quidem, quo tutius barbari crederetur, tradire Romanis.* "Historiarum adversum paganos, libri VII", ed. ZANGEMEISTER, C., Bilbl. Teubner, 1883, VII, 33 (pág. 280).
18. En el pasaje de Amiano que da cuenta del parlamento con Valente para ofrecerse como dediticios y combatir gratuitamente en los *auxilia* (XXXI, 4,1) se habla sólo de Alavivo, como director de la ocupación de las riberas del Danubio y responsable de la negociación con el Emperador. Pero casi inmediatamente aparece Fritigerno; XXXI, 4, 7; *Et primus cum Alavivo suscipitur Fritigernus.*
19. WOLFRAM, op. cit. sup. nota (10), pág. 6. Tenemos menciones dobles en AMMIANUS, op. cit. XXXI, 4, 7; 5, 5; de Fritigerno sólo en XXXI, 5, 3; 5, 7; 6, 3; 6, 4; 11, 5; 12, 8; 12, 14; 13, rública y de otra pareja, estos *gothorum optimates*, en XXXI, 6, 1.
20. DEMOUGEOT, op. cit. sup. nota (6) págs. 335-336. Sobre la identidad del padre de Constantino cfr. sup. nota (17).
21. Se hace de modo muy marginal en la rública de XXXI, 13. IORDANES, escribirá *regulus,* cfr. inf. nota (23).
22. Cfr. loc. cit. nota anterior. El relato de IORDANES es más directo y acusador.
23. AMMIANUS. pp. cit. sup. nota (7) XXXI; 5, 5. IORDANES sólo menciona "Fridigernum Gothorum regulum ad convivium inuitaret".
24. Op. cit. sup. nota (5) XXVI, 134 y 135 respectivamente.
25. Id. XXXVIII, 142.
26. AMMIANUS, op. cit. sup. nota (7), XXXI; 6, 1-5 y 5-8. Observense en este segundo texto, todas las complicidades nacidas de la opresión, que reciben los godos. A su vez, San Isidoro confirma la memoria de las sevicias antigoticas, cfr., "Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla", ed. por RODRIGUEZ ALONSO, C.,

León, 1979, nº 9, pág. 186.
27. Id, XXXI; 12, 8-9.
28. Id, XXXI; 13, 12.
29. DEMOUGEOT, op. cit. sup. nota (6) pág. 335.
30. AMMIANUS, cp. cit., XXXI; 12, 8-9.
31. OROSIUS, op. cit. sup. nota (17) VII, 34, 7.
32. ID. *E quibus Imperator contra Eugenium tyrannum, qui occiso Gratiano Gallias occupasset, plus quam XX milia armatorum fidelis sibi et amicos intelligentes secum duxit, victoriaque de praedicto tyranno potitus, ultionem exegit. Postquam vero Theodosius amator pacis generisque Gothorum, rebus excessit humanis, cooperunt eius filii utramque Rempublicam luxuriose uiuentes adnihilare, auxiliarisque suis id est Gothus consueta dona subtrahere.* Loc. cit. 50. OROSIUS, narra las dos campañas, contra Máximo y Eugenio, en op. cit. VII, 35 y da la cifra de *decem milibus Gothorum,* perecidos.
33. Op. cit. sup. nota (6) pág. 155 y nota (86) en ella.
34. Cfr. sup. nota (4).
35. *Mox Gothis fastidium eorum increuit, uerentesque ne longa pace eorum resolueretur fortitudo, ordinant super se regem Alaricum, cui erat post Amalas secunda nobilitas, Balthorumque ex genere origo mirifica, qui dudum ob audatiam virtutis Baltha, id est audax nomen inter suos acceperat. Mox ergo ut antefatus Alaricus creatus est rex, cum suis deliberans suasit suo labore quaerere regna, quam alienis per otium subiaccere et sumpto exercitu, Panomias, Stilicone et Aureliano consulibus, et por Firmiun dextro latere quasi viris vacuam intravit Italiam.* Op. cit. 51.
36. Op. cit. sup. nota (10).
37. Op. cit. sup. nota (6), pág. 150, sobre el relato de Iordanes transcrito sup. en la nota anterior.
38. Op. cit. sup. nota (7); XXXI, 6, 56.
39. DEMOUGEOT, op. cit. vol. I, pág. 167.
40. Sobre éste punto de lazos estrechos y tradicionales entre ambos grupos, cfr. las exactas apreciaciones de DEMOUGEOT, op. cit. vol, I, págs. 330 y sigs. En otra parte de ésta obra (pág. 177) señala que el mero hecho de la presencia interior al Imperio de la activa comunidad visigótica fue, como amenaza interna, no externa, como la de otros barbaros, un factor poderoso de radicalización en el sector antigermanista romano.
41. *ad Honorium Imperatorem* (qui intus residebat, se refiere erróneamente a Ravena) *legationem misisset, quatenus si permitteret, ut Gothi pacati in Italia rasiderent, sic eos cum romanorum populo uiuere, ut una gens.* Op. cit. 52. Sobre la batalla de Pollentia cfr. CLAUDIUS CLAUDIANUS, "De bello pollentino siue gothico" y sobre las circunstancias y personas de la época, sus "Panegyricus", todo ed. en M.G.H. Auct. ant. X.
42. Op. cit. vol. II pág. 469. IORDANES, op. cit. 55 ofrece una explicación totalmente externa *occubuit gladio ilio perforato Vernulfi, de cuius solitus erat ridera statura.* También HYDATIUS (*continuatio Chronicorum Hieronyminanorum*, ed. MGH, Chron. Min, II) se fija más en las circunstancias que en el transfondo, recogiendo únicamente que el asesinato ocurrió (como seguirá diciendo San Isidoro) *inter familiares fabulas.* Otro motivo también personal y otro nombre de autor da Olympiadoros (cfr. n. 44). Si bien el hecho transcurre en una ocasión propicia y por mano de un resentido (enano o vengador) no es menos cierto que la frase de OROSIUS, *dolo suorum, ut fertur, occisus est* (op. cit. VII, 43) revela, hasta por sus precauciones, la existencia entre otras causas de una conspiración (cfr. inf. nota 44). En Constantinopla, el hecho causó gozo público, cfr. GROSSE, R.; "Las fuentes de la época visigoda y bizantinas", en FHA, IX, pág. 401.
43. Op. cit. VII, 43. Confirman el disgusto visigótico de una política tenida por prorromana, las fuentes griegas recogidas por GROSSE, op. cit. sup. nota anterior, pág. 400.
44. Texto en GROSSE, op. cit. sup. nota (42) págs. 400-401. La conspiración culminaba una saña que venía de antiguo y en la que se mezclan diferencias políticas en la lucha con el poder y la práctica de la vieja venganza de la sangre o "Blutrache" germánica, pues Ataulfo, ayudado por Dardanus había sorprendido y asesinado a Sarus, en 413 en las Galias, donde ambos competían por la vinculación a Roma con ocasión de la usurpación imperial de Jovino. Así, un hermano de Sarus, (*Sigesharius, o Segeria*) uso del resentimiento de un sujeto, Dubio o Evervulfo para lograr su venganza personal, que tenia un buen

ambiente en cuanto sus consecuencias políticas. San Isidoro subraya que Sigerico *dum ad pacem cum Romanis esset promptisimus, mox a suis est interfectus* [ed. cit. sup. nota (26) pág. 204], esa actitud podría explicar su rápida muerte.

45. OROSIUS, op. cit. VII, 43.

46. SOVAZZI, M; "Le origini del Diritto germánico. Fonti Preistoria. Dirito publico", Milán, 1957, pág. 13. De la bibliografía que cita al respecto (pág. 20) debe destacarse v. SCHEWERIM, C. Frh.; "Der Geist des altgermanischen Rechts, des Eindringen fremdom Rechts und die neurliche Wiedererstarkung germanischer Rechtsgrundsätze" (tirada aparte del volumen ed. en Heidelberg, "Germanische Wiedererstehung") especialmente págs. 208-222.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

WULFILA Y EL SINODO DE CONSTANTINOPLA DEL AÑO 360

Gonzalo Fernández,
Universidad de Alcalá de Hernares.

La bibliografía acerca de Wulfila es realmente inmensa [1]. No obstante, en este piélago de estudios se aprecia una continua tendencia a analizar la figura del Wulfila de manera unilateral, es decir exclusivamente en relación con ese mundo godo que le arroja de su seno en el transcurso de la década de 340 a 350. Pero si se acepta la hipótesis defendida por E.A. Thompson de que el llamado Apóstol de los Godos no convirtió al cristianismo a los miembros del plueblo godo[2], estimo que ha llegado la hora de ocuparse de Wulfila desde un nuevo punto de vista, que radicaría en ver su actuación a lo largo de la controversia arriana del siglo IV mas dentro de la parte oriental del Imperio Romano. Por lo tanto, en esta comunicación me propongo demostrar que Wulfila es un origenista integrante de la facción que capitaneada por Eusabio de Nicomedia, se singularizaba por su total oposición a la profesión de fe elaborada durante el sínodo de Nicea del año 325 a consecuencia de los riesgos de sabelianismo que entrañaba el empleo del término "ὁμοούσιος". Igualmente trato de dejar claro que a raíz de la división del grupo eusebiano ocasionada por el fallecimiento de su jefe en el transcurso del bienio 341-342[3], Wulfila adoptará durante el sínodo de Constantínopla de 360 la vía media del homeísmo, a la que permanecerá fiel hasta su muerte en 383.

Es Filostorgio (*Hist. Eccl.*, II, 5) quien alude a la consagración episcopal de Wulfila por Eusebio de Nicomedia. De esta noticia de Filostorgio se puede deducir que Wulfila había acudido al territorio del Imperio en calidad de miembro de una embajada que los godos habían enviado a Constantino. Otra fuente es la representada por Aujencio de Dorostorum, quien en una "epistula laudatoria" en honor de Wulfila redactada después de su fallecimiento, afirma que este personaje había sido primero lector, que a la edad de treinta años fue ordenado obispo y que desempeñó el ministerio episcopal entre los godos por espacio de cuarenta años. Si se admite el año 383 como fecha de la muerte de Wulfila[4], su consagración episcopal hubo de suceder durante el bienio 341-342, inmediatamente antes del fallecimiento de Eusabio de Nicomedia.

A mi entender, Wulfila fue nombrado integrante de aquella embajada goda precisamente por ser cristiano, pues hasta 378 los godos utilizaban a cristianos como legados ante el poder imperial, y de esta forma Ammiano Marcelino

(*Hist.* XXXI, 12, 8) constata la presencia de un presbítero entre los embajadores godos que entablaron negociaciones con Valente poco antes de la batalla de Adrianópolis. Si ahora tenemos en cuenta la noticia de Sócrates (*Hist. Eccl.*, I, 18) de que tras su victoria de 332, Constantino intentó extender entre los godos el cristianismo, yo propongo la siguiente interpretación de los acontecimientos: Wulfila sería un cristiano que en calidad de tal fue nombrado después del antedicho triunfo romano de 332 miembro de una legación enviada a Constantino. Eusebio de Nicomedia, asesor eclesiástico del emperador tras el retorno de Osio de Córdoba a Hispania en 327, le hizo lector y le inculcó sus ideas teológicas opuestas al uso del vocablo "*ὁμοούσιος*", con lo que adecuaba su política a los deseos manifestados por Constantino de extender el cristianismo entre los godos. Reinando ya Constancio II, Eusebio de Nicomedia culminó su labor ordenando a Wulfila obispo de los cristianos que vivían en las tierras dominadas por los godos. A este respecto, es muy probable dado el antagonismo que a partir del siglo III existía entre los obispos asiáticos y sus colegas alejandrinos, que para efectuar la consagración episcopal de Wulfila se viera motivado Eusebio de Nicomedia por las tentativas de Atanasio de extender a Etiopía la zona de influencia de la sede de Alejandría, con lo que Wulfila es un personaje paralelo a Teófilo el Indio, quien fue ordenado diácono por el mismo Eusebio de Nicomedia a fin de extender el cristianismo entre los homeritas(5).

Sin duda alguna, Eusebio de Nicomedia, puso gran interés en que la ordenación episcopal de Wulfila fuese totalmente canónica, y así la afirmación de la "epistula laudatoria" escrita por Aujencio de Dorostorum (ed. F. KAUFFMANN, *Aus der Shule des Wulfila...*, pág. 75) de que Wulfila fue consagrado obipso a los treinta años de edad, representa una alusión al exacto cumplimiento del undécimo canon del sínodo de Neocesarea (ed. H. Th. BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Pars Prior,* Berlín 1839, pág. 72) celebrado entre 314 y 320, mientras que la noticia de Filostorgio (*Hist. Eccl.,* II, 5) de que Wulfila fue ordenado "por Eusebio y otros obispos que estaban con él", supone una referencia al ajuste de esta consagración a lo dispuesto por el cuarto canon del sínodo de Nicea de 325 (ed. H. Th. BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Pars. Prior...*, pág. 15). Retornado Wulfila al territorio controlado por los godos, su misión fracasó estrepitosamente, pues Atanarico, a la sazón "iudex Gothorum", lanzó una violenta persecución contra los cristianos antes de 349. Este término "ante quem" se infiere del hecho de que en sus **Catequesis**, escritas durante el susodicho año de 349, Cirilo de Jerusalén mencione la persecución sufrida por los cristianos godos (CIRILO DE JERUSALEN, **Catech.**, X, 19). Las medidas anticristianas de Atanarico obligaron a Wulfila a buscar refugio en los dominios de Constancio II, concretamente en la ciudad de Nicópolis situada en la provincia de "Moesia Secunda", de forma que con muchos visos de probabilidad es fácil suponer que Wulfila jamás volvió al territorio godo(6).

En esta ciudad de Nicópolis, que fue un bastión de arrianismo, Wulfila hubo de participar en los dos concilios anuales que el quinto canon del sínodo de Nicea del año 325 (ed. H. Th. BRUNS, *Canones Apostolorum et Conciliorum saeculorum IV. V. VI. VII. Pars Prior*...pág. 15) ordenaba celebrar en cada provincia, y a esto ha de responder la frase de la "epistula laudatoria" re-

dactada por Aujencio de Dorostorum (ed. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*...pág. 73), "et in multis conciliis sanctorum episcoporum diligenter confirmatus". Su única intervención en un sínodo general ocurrió durante las sesiones del celebrado en Constantinopla durante el mes de enero de 360. A lo largo de esta reunión conciliar y según las noticias de Sócrates (*Hist. Eccl.*, II, 41) y de Sozomeno (*Hist. Eccl.*.,VI, 37), Wulfila se adhirió al símbolo de fe aprobado en este concilio, que preconizaba la semejanza del Logos respecto al Padre al definir al Hijo como "ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ κατὰ τὰς γραφής". A este concepto permanecerá fiel Wulfila hasta su muerte en 383, pues en los dos credos que elabora Wulfila en el transcurso de este último año, el primero con objeto de exponer su fe en la conferencia de sectas convocada por el emperador Teodosio y el segundo como testamento entregado a su pueblo, definirá al Hijo con las palabras "semejante al Padre según las Escrituras"(7).

Tal será la exposición de fe que reciba el pueblo godo, si bien Wulfila no participará directamente en su conversión. De todo lo reseñado se infiere que Wulfila fue un origenista, que tras la ruptura del primitivo grupo eusebiano adoptó la vía media del homeísmo, alejada por igual de las tendencias homoiousianas y de las corrientes anomeas(8). Se podrá plantear la cuestión de que el símbolo presentado a Teodosio en 383, Wulfila condena expresamente a los homoiousianos y no cita a los anomeos. Pero a esta objeción respondo con la idea de que el acercamiento entre homoiousianos y nicenos que comienza a fines de la década de 350 a 360, fue una de las causas del triunfo de éstos últimos. Ante el presente hecho e igualmente ante las simpatías de Teodosio hacia los nicenos, Wulfila intentará en 383 dejar una puerta abierta a fin de constituir un frente común con los anomeos. El único autor de la antigüedad que toma conciencia de esta realidad es Teodoreto de Ciro (*Hist. Eccl.* IV, 33), quien después de incurrir en el "locus communis" de atribuir a Wulfila la cristianización de los godos, afirma expresamente: "Los godos manifiestan hasta el día de hoy que el Padre es mayor que el Hijo y si bien niegan afirmar que el Hijo es una criatura, comunican con quienes lo afirman".

NOTAS

1. Dejando a un lado las ediciones de fuentes, merecen citarse los siguientes trabajos relativos a la exposición de la vida y doctrina de Wulfila: W. BESSELL, *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum,* Göttingen 1860, F. JOSTES, "Das Todesjahr des Ulfilas und der Uebertritt der Goten zum Arianismus", en *BGDS,* 72, 1897, págs. 158-187, W. LUFT, "Die arianischen Quellen über Wulfila", en *ZDADL,* 42, 1898, págs. 291-307, H. BOHMER, s.v. "Wulfila, Bischof der Westgoten, gest. 383", en *RPTK,* 21, 1908, págs. 548-558, D.B. CAPELLE, "La Lettre d' Auxence sur Ulfila", en *RBen,* 34, 1922, págs. 224-233, H. E. GIESECKE, *Die Ostgermanen und der Arianismus,* Leipzig y Berlín 1939, págs. 5-80, G. BARDY, s.v. "Ulfila, apôtre des Goths danubiens au IV siécle (311?—383?", en *DTC,* 15 - 2, 1950, cols. 2.048-2.057, E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the time of Ulfila,* Oxford 1966. págs. 78-132, e "Il cristianesimo e i barbari del Nord", en A. MOMIGLIANO (ed.), *Il conflitto tras paganesimo e cristianesimo nel secolo IV,* traducción italiana de A. DAVIES MORPURGO, Turín 1975 (reimpr.) págs. 67-88, M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident. 335-430,* París 1967, y finalmente J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes*

dans les provinces danubiennes de l'empire romain, Roma 1967 (reimpr.), pág. 440-474. La obra más importante de la vida de Wulfila es su traducción al gótico de toda la Biblia a excepción de los Libros de los Reyes en conformidad con FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.*,II, 5, de la que han llegado a nuestros días los fragmentos editados por W. STREITBERG, *Die Gotische Bibel. Erster Teil: Der gotische Text und seine griechische Vorlage mit Einleitung, Lesarten und Quellennachweisen sowie den kleinern Denkmälern als Anhang,* 2ª edición revisada, Heidelberg 1919, y *Die Gotische Bidel. Zweiter Teil: Gotisch - Griechisch - Deutsches Wörtherbuch,* 2ª edidición, Heidelberg 1928. Como bibliografía sobre la traducción al gótico de las Escrituras llevada a cabo por WULFILA, vid. F. KAUFFMANN, "Beiträge zur Quellenkritik der gotischen Bibelübersetzung", en *ZDP,* 33, 1900, págs. 305-335, y "Der Stil der gotischen Bidel", en *ibíd.,* 48, 1919, págs. 7-80 y 49, 1920 - 1921, págs. 11-57, y A. JULLICHER, "Die griechische Vorlage der gotischen Bibel", en *ZDADL,* 52, 1908,, págs. 365-387, y "Ein letztes Wort zur Geschichte der gotischen Bibel", en *ibíd,* 53, 1909, págs. 369-381. Las siglas bibliográficas utilizadas en el presente trabajo son: *BGDS = Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache,* Tubinga, *DTC = Dictionnaire de Théologie Catholique* publicado bajo la dirección de A. VACANT, E. MANGENOT y E. AMANN, París, *RBen = Revue Bénédictine,* Abadía de Maredsous (Bélgica), *RPTK = Realencyclopäpie für protestantische Theologie und Kirche* fundada por J.J. HERZOG y editada por A. HAUCK, Leipzig, *StPatr = Studia patristica,* Berlín, *ZDADL = Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur,* Wiesbaden, y por último *ZDP = Zeitschrift für deutsche Philologie,* Halle.

2. Vid. E. A. THOMPSON, *The Visigoths in the time of Ulfila*....pág. 93.
3. Sobre el fallecimiento de Eusebio de Nicomedia durante el bienio 341-342, vid. M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo,* Roma 1975, pág. 159. Acerca del término "ὁμοούσιος", vid. los respectivos trabajos de G.C. STEAD, "The Significance of the Homoousios", y de A. TUILIER, "Le sens du terme "ὁμοούσιος" dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l' Ecole d' Antioche", en *StPatr.* 3, 1961, págs. 397-412 el primero de ellos y págs. 421-430 el segundo.
4. En lo relativo a la consideración del año 383 como fecha de la muerte de Wulfila, vid. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubienes...*, págs. 459-460. La "epistula laudatoria" de Wulfila escrita por AUJENCIO DE DOROSTORUM forma parte de las notas marginales a un manuscrito del siglo V, el *Codex Parisinus lat. 8.907,* a las que su editor F. KAUFFMANN otorgó el ya clásico título de *Dissertatio Maximini contra Ambrosium,* que en opinión de M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*...pág. 105, suponen al menos una copia inmediata de la labor del obispo arriano Maximino el Fiel, quien desaparece de la historia en fecha posterior a 440. Esta "epistula laudatoria" de AUJENCIO DE DOROSTORUM fue editada por F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Dorostorensis Epistula de fide vita et obitu Wulfilae im zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium,* Estrasburgo 1899, págs. 73-76, justificando el mismo F. KAUFFMANN en pág. LIX, n. 2, la concesión a la susodicha "epistula laudatoria" del título "de fide uita et obitu Wulfilae", bajo el que es generalmente conocida.
5. A la consagración como diácono de Teófilo el Indio por Eusebio de Nicomedia alude FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.*,III, 4, quien se refiere en *ibíd.,* II, 6, a su misión entre los homeritas y a sus creencias anomeas, lo que representa un nuevo exponente de la quiebra del grupo eusebiano tras el fallecimiento de Eusebio de Nicomedia, que ha sido certeramente estudiada por M. SIMONETTI, *La crisi ariana*...pág. 160, al sostener que la habilidad del Nicomediense había consistido en proporcionar un sentido unitario a algunas tendencias difusamente extendidas por Oriente como la aversión hacia Alejandría y el mundo occidental además de las lógicas reticencias ante el sabelianismo y el credo de Nicea. Es muy verosímil pensar que la consagración episcopal de Wulfila influyera en la ordenación de Frumencio por Atanasio de Alejandría que narrada por RUFINO

DE AQUILEYA, *Hist. Eccl.*, I, 9, no pudo suceder en los inicios del episcopado de Atanasio, como demostró L. DUCHESNE, *Autonomies Ecclésiastique. Eglises Séparées*, París, 1896, pág. 311, n. 1, constituyendo igualmente una prueba en favor del paralelismo entre la misión etiópica de Frumencio y la homerita de Teófilo el Indio el hecho de que en 356 escriba Constancio II sendas epístolas a los reyes de Axum y de los homeritas tratando de unirles a su política religiosa según ATANASIO DE ALEJANDRIA, *Apologia ad imperatorem Constantium*, 31, y FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.*, III, 4.

6. Muy probablemente las medidas hostiles adoptadas por Atanarico contra los cristianos godos se debieron a un tradicionalismo por parte de este "iudex Gothorum". Me baso para establecer este aserto en una noticia de SOZOMENO, *Hist. Eccl.*, VI, 37, según la cual Atanarico ordenó ante las innovaciones aportadas por Wulfila que todos los cristianos adoraran a un "xoanon" que era transportado en un carro. Este tipo de ídolos aludían a determinados ritos que propiciaban la fecundidad de los campos y de los animales, en conformidad con H. M. CHADWICK, "The Ancient Teutonic Priesthood", en *Folk-Lore*, 11, 1900, págs. 220-251, y tienen su origen según H. R. ELLIS DAVIDSON, *Scandinavian Mythology*, 2ª edición revisada, Feltham (Middlesex) 1983, pág. 74, en un desarrollo del mito del carro del sol que tanta importancia alcanzó durante la Edad del Bronce. Sobre el año 349 como fecha de redacción de las *Catequesis* de CIRILO DE JERUSALEN, vid. R. C. GREGG, "Cyril of Jerusalem and the Arians", en R. C. GREGG (ed.), *Arianism: Historical and Theological Reassessments*, Cambridge (Massachusette) 1985, pág. 87, n. 14. En lo relativo a las fuentes que conciernen a Atanarico, vid. A.H.M. JONES, J.R. MARTINDALE y J. MORRIS, *The Prosopography of the later Roman Empire. Volume I: A.D. 260-395*. Cambridge 1975 (reimpr.), págs. 120-121. El refugio de Wulfila en el territorio del Imperio es citado por la "epistula laudatoria" de AUJENCIO DE DOROSTORUM, ed. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*...pág. 75, FILOSTORGIO, *Hist. Eccl.* II, 5 y JORDANES, *Getica*, 51, mientras que SOCRATES, *Hist. Eccl.*, IV, 33 y SOZOMENO, *Hist. Eccl.*, VI, 36, se limitan a mencionar la persecución de Atanarico. Sobre la cuestión cronológica planteada por el sínodo de Neocesarea, vid. K.J. HEFELE - H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles d'aprés les documents originaux*, vol. I- 1, París 1907, págs. 326-327.

7. Sobre la consideración de Nicópolis como un bastión del arrianismo entre los años 335 y 430,. vid. en M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident*...el mapa adjunto a la pág. 416. El texto del símbolo de fe aprobado durante el sínodo de Constantinopla de 360 se halla recogido por ATANASIO DE ALEJANDRIA, *De syn.*, 30, y ha sido editado por J.N.D. KELLY, *Primitivos Credos Cristianos*, traducción española de S. TALAVERO TOVAR, Salamanca 1980, págs. 349-350. Los dos credos del año 383 han sido transmitidos por la "epistula laudatoria" de Wulfila redactada por AUJENCIO DE DOROSTORUM, ed. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*...,págs. 73- 74 y 76, afirmando WULFILA en el primero de ellos "et filium similem esse patri suo non secundum Macedonianam fraudulentam prauitatem et peruersitatem contra scribturas dicebat, sed secundum diuinas scribturas et traditiones" , a la vez que en el segundo manifiesta "et filium subditum et oboedientem suo in omnibus deo patri eique similem secundum scribturas".

8. Tal es la hipótesis de W. KRAFFT, *Die Anfänge der christlichen Kirche bei den germanischen Wölkern*. Vol. I, 1, Berlín 1854, pág. 334.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

EL CONCEPTO DE BARBARIE EN LA HISPANIA VISIGODA

Federico-Mario Beltrán Torreira
Universidad de Alcalá de Henares.

> ''La Historia barbárica no enseña sino vicios, tiranías y muertes: en ella tuuieron el Imperio aternatiuamente, franceses, alemanes, turcos; y antes godos, humnos, vándalos, scitas y aquella hez que huuo en la nueua y media historia romana. Léase para esto a Jornandes, Procopio, Agathio y otros bárbaros como estos, que escriuirieron la historia bárbara de aquellos príncipes bárbaros de tan bárbara edad''(1).

De una manera tan abiertamente peyorativa, resumía Luis Cabrera de Córdoba a principios del siglo XVII, el significado de la Edad Media europea y el valor moral de sus historiadores. Hoy sabemos que tales palabras se inspiraban más en los prejuicios del humanismo, que en el conocimiento exacto de la realidad medieval. Sin embargo, la admonición continúa resultando en especial hiriente, dada la ligereza con que se usa el concepto de barbarie. Tildar de ''bárbaros'' a escritores como Jordanes, Procopio ó Agathías (todos y sin excepción ardientes defensores de la *Recuperatio Imperii* justinianea), aparece no sólo como una grave injusticia sino también como un flagrante contrasentido.

Por lo demás, y entrando con esto ya en nuestro tema, el concepto de barbarie que tan alegremente prodigaba el tratadista español, no difería en absoluto del que en su tiempo utilizaron aquellos autores. ''Bárbaro'', significaba pura y simplemente lo ajeno ó si se prefiere lo opuesto, a la tradición cultural grecolatina; y en su versión política aplicábase a todos aquellos reinos ó pueblos que no estuvieran sometidos a la égida de Roma(2).

A esta acepción vino a unírsele, como es sabido, a partir de la IVª centuria, un tercer elemento —el religioso—, que llevó el concepto de barbarie a su máxima efectividad. El cristianismo, renunciando a sus primitivos ideales de desconfianza hacia el poder terrenal y voluntad escatológica exacerbada, se prestó gustoso desde la época de Constantino a reforzar el mito de la superioridad romana frente a los bárbaros. Autores como Eusebio de Cesarea, San Optato de Milevi, ó Lactancio, refrendaron en el plano ideológico la realidad de una Iglesia identificada progresivamente con el Estado. El ascenso de Roma al primer puesto de la hegemonía mundial, se argumentó desde entonces en base a

los designios del cielo, e incluso la propagación universal de la fe terminó equiparándose al imperialismo político. La conversión de los diversos pueblos al cristianismo implicaba así, necesariamente, el reconocimiento de la autoridad de Roma. La barbarie era un término tan incompatible con la Iglesia como con el Imperio[3].

El aumento de la presión bárbara en los siglos IV y V, lejos de menoscabar estas ideas, provocó su definitiva consolidación. Figuras tan importantes como San Jerónimo y San Ambrosio en Occidente, ó Sinesio de Cirene en Oriente, supieron demostrar entonces que, en lo relativo al patriotismo, no iban en modo alguno a la zaga de los autores paganos a los que combatían. En cuanto a San Agustín, la honda preocupación mostrada por la caída de Roma en 410, evidenció que —pese a todas las apariencias— el futuro del Imperio distaba mucho de resultarles indiferente.

A raíz de los cada día más adversos acontecimientos, surgieron en todas las provincias voces en defensa de la *civilitas* amenazada, e Hispania no fue una excepción. El presbítero Orosio, discípulo del Doctor de Hipona, redactó hacia el 417 sus conocidas "Historias", en las que al tiempo de hacer votos por la peremnidad de la *Romania*,denostaba a los mismos invasores germanos que habíanle obligado a marchar de la Península. Su a menudo aireada defensa de los bárbaros, resulta sólo explicable por el carácter polémico (antipagano) de su escrito, mas no puede ocultar —ni el autor lo pretende—, su odio y racismo personales[4].

Años antes, el también hispano Prudencio, cantaba la victoria romana sobre Alarico en los campos de Pollentia, y muy en especial la masacre gótica consiguiente. Al autor de numerosos y sentidos poemas martiriales, debemos también uno de los más duros alegatos antibarbáricos, cuando, en su *Contra Symmachum*, no dudó en equiparar el abismo de separación entre el romano y el bárbaro, con el que existía entre el hombre dotado de razón y las bestias, entre el cristiano y el pagano[5].

Para reconstruir el periodo que sigue inmediatamente a las invasiones germánicas en la Península Ibérica, contamos con el testimonio del obispo Hidacio, primero de los autores en el que vale la pena detenerse con cierta extensión cara al análisis de nuestro tema.

Son dos las circunstancias que influyen decisivamente en la imagen, que de los bárbaros nos transmite el obispo de Chaves. En primer lugar su cultura romano-cristiana (que no es sino la expresión ideológica de su adscripción al grupo social dominante); y en segundo lugar, la concreta y amarga experiencia que nuestro prelado tiene de los invasores[6]. Unidas ambas, darán como resultado un bien sombrío retrato. Los bárbaros, en efecto, se nos presentan —en una perspectiva que es tanto política como religiosa—, enjuiciados en base a la profecía de Ezequiel (14,21): son una de las cuatro plagas que Dios envía como castigo a las maldades de Hispania[7]. El comportamiento práctico de los invasores reflejará por lo demás, el modelo arquetípico del salvaje desde el punto de vista romano: un ser brutal, cuya única obsesión es la de destruir; y cuyo carácter moral viene dado por un espíritu falaz y pérfido, contrario a todo aquello que signifique respeto a la vida humana y a los acuerdos pacíficos entre las partes[8]. En cuanto a las favorables menciones que, incidentalmente, pueden encontrarse de los godos en la "Crónica" de nuestro obispo, resulta fácil descu-

brir que desempeñan sólo una función instrumental. Es su papel de federados o "gendarmes" del Imperio el que en realidad se alaba. Al igual que ocurriera con su compatriota Orosio, lo que despierta el entusiasmo de nuestro obispo no son los godos, sino el exterminio de los demás pueblos bárbaros(9).

Esta visión, de por sí negativa, queda por lo demás reforzada en base a otro elemento: el carácter pagano o herético de los invasores. Para el caso de los vándalos, el obispo de Chaves acepta plenamente la visión —que es tanto católica como romana—, de un pueblo caracterizado, no sólo por el deseo de destrucción gratuito (propio de todos los bárbaros), sino también por una específica tendencia a perseguir a la Iglesia, en virtud de su condición arriana(10). En cuanto a los suevos, la conversión de su rey Requiario al catolicismo, en modo alguno va a suponer la mejora del negativo trato dispensado tanto a los peninsulares como en particular a la Iglesia(11). Finalmente, el carácter también perseguidor de los visigodos, y su perniciosa influencia sobre los suevos (que terminarán adoptando el arrianismo), van a culminar el esquema conceptual de nuestro prelado. La causa de la ortodoxia seguirá identificándose, como en la época del Bajo Imperio, con la causa de la romanidad(12).

En esto, como en todo, no puede decirse que la evolución hispánica se alejase en lo más mínimo de la que tuvo lugar en el resto del Occidente. Idénticas o similares imágenes a las transmitidas por Hidacio, pueden encontrarse en las obras de Victor de Vita ó San Fulgencio de Ruspe para Africa, Sidonio Apolinar o Salviano de Marsella para Galia (a pesar de lo que suele afirmarse con relación a este último), y Gildas para el caso de Britania. Tan sólo la conversión, en torno al 500, del rey franco Clodoveo, y la constitución, algunos años antes, del principado de Teodorico, vinieron a modificar en parte este panorama ideológico. Sin embargo, en lo relativo al caso italiano, debe reconocerse que la posterior intervención bizantina frustró por completo toda posibilidad de crecimiento de un modelo "nacional" autónomo. Si Casiodoro había logrado en sus *Variae* excluir ya el término "bárbaro" como calificativo de los ostrogodos(13), su discípulo Jordanes tendría que conformarse con definir a este pueblo como "el más sabio de entre los bárbaros"(14). En esta misma línea, resulta significativo que, en su época final de Vivarium, también aquél renunciase a sus posiciones, colaborando activamente en la redacción de una obra — *la Historia Tripartita*—, que volvía a incluir a los godos en el universo de la barbarie(15).

Triunfante en Africa como en Italia, la *Reconquista* justinianea alcanzó también las costas de la Península Ibérica. Aunque el tema continúa abierto a debate, parece claro que la intervención bizantina debió contar con un importante respaldo en la Bética. Respaldo que quizás viniera motivado por causas no sólo políticas sino también religiosas, como parecen demostrar los conflictos habidos con Agila y, posteriormente, la revuelta de Hermenegildo. Sea como fuere, la opinión que los hispano-romanos debían tener entonces de sus gobernantes, no diferiría mucho de la reflejada en la conocida inscripción cartaginense de Comenciolo, donde se llama a éstos "enemigos bárbaros"(16).

Por otra parte, y aun contando con la escasez de nuestras fuentes, cabe sospechar que los visigodos también asumieran, desde el logro de su independencia, el rechazo de la postura tradicional romana, por la que necesariamente se les excluía del ámbito de la civilización. De hecho, en la compilación legisla-

tiva euriciana, nunca se habla de "bárbaros", y sí en cambio de "godos", para designar al conjunto de la población germánica que coexistía con los "romanos" de la Galia e Hispania[17]. Y lo mismo cabe afirmar (ya para una época posterior), del *Liber Iudiciorum*, donde las expresiones relativas a los bárbaros, que encontramos en las leyes del Imperio, dejarán paso a otras como las de *hostes externos, extraneas gentes*, o similares[18]. En cualquier caso, y a pesar de su continua utilización —como veremos—, en las obras literarias y religiosas de esta época, la palabra "bárbaro" jamás aparecerá en los documentos de carácter público del Reino visigodo.

Tan sólo constituye una excepción, la famosa *interpretatio* que de la ley III, 14, 1 del *Codex Theodosianus* (relativa a la prohibición de matrimonios mixtos), se contiene en el llamado "Breviario de Alarico". La constitución imperial, como su glosa, han sido a menudo analizadas a raíz del conocido debate en torno a la personalidad o territorialidad del derecho visigodo[19]. Renunciando de antemano a intervenir aquí en viejas polémicas, nos centraremos en el texto de la *interpretatio*, en relación al tema que nos ocupa.

Como es sabido, la constitución de Valentiniano y Valente, fue dictada para evitar los casos de unión matrimonial entre "provinciales" y "bárbaros", ó para ser más exactos, entre aquellos y los godos. Sin modificar aparentemente el alcance de la prohibición, la *interpretatio* sustituyó la palabra "provincial" por la de "romano", dejando inalterado en cambio el vocablo "bárbaro". Desconocemos la fecha exacta en que se redactó la glosa, pero resulta lógico pensar que lo fuera en el periodo que dista entre el ascenso al trono de Alarico II (484), y la promulgación del "Breviario" (506). En cualquier caso, no puede ser anterior al dominio visigótico en Aquitania[20].

La mayoría de los autores han postulado, que la *interpretatio*, como en su día la ley, estableció bajo pena de muerte la prohibición de casamiento entre romanos y godos; prohibición que Leovigildo abrogaría años más tarde mediante otra norma: la *Antiqua* III, 1, 1 incluída luego en el *Liber Iudiciorum*. Sin embargo, es lo cierto que el citado monarca tan sólo alude a una enigmática *prisca lex*, y ésta muy bien podría haber pertenecido al *Codex Euricianus*, y no, como suele afirmarse, al "Breviario". Sea como fuere, Leovigildo nunca habla de "bárbaros" y "romanos", sino de "godos" y "romanos"; matiz en modo alguno irrelevante, dada la conocida aversión de aquellos a que se les siguiera considerando "bárbaros".

Mas, si éstos no eran los visigodos, ¿a quiénes alude entonces la *interpretatio*? La respuesta parece obvia: a los francos y —quizás también—, a los burgundios. Hipótesis en modo alguno aventurada si se recuerda el permanente estado de guerra, en el que vivían estos pueblos. Guerra por lo demás alimentada por los "quintacolumnistas" aquitanos, y que se saldaría —para lo que ahora interesa—, en el desastre de Vouillé[21]. La glosa constituiría por lo demás, y siempre según esta interpretación, una prueba evidente de que ya en la época de Tolosa, los visigodos habrían rechazado el apelativo de "bárbaros", aplicándolo por el contrario a los pueblos con los que tenían que enfrentarse. Tendencia que, como se verá de inmediato, iba a alcanzar caracteres de norma tras el 589.

Existía sin embargo una insuperable dificultad, para que se consumara el declive de la visión tradicional romana. Esta dificultad no era otra que la reli-

giosa. En tanto los visigodos permanecieran fieles a la herejía arriana, las manifestaciones de patriotismo al viejo estilo, tal y como han podido verse en Hidacio o en la inscripción de Comenciolo, continuarían siendo posibles en Hispania. Esta situación desapareció, por lo mismo, en el instante en que los visigodos aceptaron convertirse a la ortodoxia. Y sería un personaje como San Leandro, tan identificado en otro tiempo con el legitimismo imperial, el encargado de elaborar el nuevo modelo ideológico.

En su famosa "Homilía", que da cierre a las actas del III concilio toledano, el obispo de Sevilla fundamentaba la conversión de Recaredo y su pueblo, en base a la misión ecuménica de la Iglesia. Los visigodos pasaban a formar parte de una sola grey —la del pueblo cristiano—, de la que habían estado excluídos hasta entonces por causa de la herejía. Idea que, para lo que aquí interesa, venía acompañada de un importantísimo y explícito corolario: la adopción de la verdadera fe por un determinado pueblo, implicaba automática y necesariamente la extinción en él de su original carácter bárbaro(22). Dejaba pues de ser efectiva la condición —hasta entonces imprescindible—, de someterse políticamente al Imperio para poder acceder a la categoría de civilizado. Si se tiene en cuenta que, algunos años más tarde, todavía San Gregorio Magno distinguirá entre los emperadores (que gobiernan a hombres libres), y los *reges gentium* (que lo hacen sobre esclavos), la originalidad del obispo de Sevilla quedará demostrada de modo aún más patente(23).

San Isidoro, que todavía recoge en las "Etimologías" el concepto clásico de barbarie(24), va a reflejar por contra en las "Historias" las novedades perfiladas por su hermano, acentuándolas. Acogiéndose a la leyenda de Gog y Magog, utilizada ya en su día por San Ambrosio como símbolo de las invasiones, el obispo de Sevilla la transformará en un instrumento apologético de los godos. La consolidación de un poder hegemónico en el ámbito peninsular, se presentará así como algo profetizado por las Escrituras, al tiempo que el pretendido carácter bárbaro de los visigodos será negado, desde el principio, por una tan ilustre genealogía(25).

Si Juan de Biclaro se había limitado a equiparar, en la forma, las acciones bélicas de Leovigildo y Recadero contra francos, vascones y rebeldes, con aquellas llevadas a cabo por el Imperio contra los bárbaros (26), San Isidoro dará un paso más. En las "Historias", todos y cada uno de los adversarios de los godos (salvo, claro es, el Imperio), serán tenidos como bárbaros. Así aparecerán explícitamente calificados, suevos, vándalos, y alanos (27), y de manera implícita, hunos, persas, francos y vascones(28). El elemento político, negado por San Leandro en el concepto de barbarie, volverá a éste, mas nunca ya corresponderá en exclusiva al Imperio. La defensa de la *civilitas* será a partir de ahora responsabilidad tanto del emperador, como del soberano de Toledo.

Del éxito de esta tesis isidoriana (que sin duda lo es también oficial), van a hablarnos toda una serie de testimonios correspondientes a los dos últimos tercios del siglo VII. En ninguno de ellos volverá a calificarse a los visigodos como "bárbaros", reservándose por contra tal denominación para sus enemigos. Justo lo contrario de lo que ocurre en la Galia, donde, con el sentido básicamente religioso que tendrá durante toda la Alta Edad Media, el término "bárbaro" será aún utilizado por el Turonense y el Pseudo-Fredegario con relación a los francos(29).

Aunque puedan también detectarse en Hispania ejemplos en tal sentido [30], en la mayoría de los casos seguirá predominando la faceta política, dirigiéndose ahora las críticas contra los vascones. A menudo, la mención de éstos lo es sólo implícita, mediante el calificativo de "bárbaro", mas nunca falta la acusación de tipo religioso. Sin duda, el carácter pagano del enemigo y la condición clerical de nuestros informadores, explican la relevancia de este elemento. Los vascones encarnarán así, el arquetipo de la *feritas,* refrendado en su específico deseo por agredir al cristianismo. Tal va a ser la visión, que de este pueblo, nos transmitan Eugenio II de Toledo en uno de sus poemas[31], y especialmente Tajón de Zaragoza, en su conocida carta al obispo Quírico relatando la rebelión de Froja contra Recesvinto[32]. En esta misma línea incidirán también algunas alusiones que, en el *Liber Ordinum*, se dan a las *barbarica bella* o *bella gentium*[33], así como las contenidas en la anónima *De laude pampilone epistola*[34].

Otros adversarios que van a merecer similares críticas serán los francos. En las "Vidas Emeritenses" aparecerán como aliados de los rebeldes arrianos Granista y Wildigerno[35], en tanto que San Julián los presentará en su *Historia Wambae* actuando codo con codo con el rebelde Paulo y los vascones. En ambos casos, los tópicos de la fiereza e irreligiosidad (como su contrapartida el de la "barbarie dominada"), volverán a estar presentes, si bien tan sólo el obispo de Toledo llegará a utilizar de modo explícito el calificativo de "bárbaro" para designar a los francos[36].

Finalmente, resulta interesante destacar que también este mismo autor, comentando la tesis orosiana de los cuatro imperios, llegará a profetizar en un pasaje de su *De comprobatione sextae aetatis*, la inminente caída de Bizancio. El otrora invencible imperio, desangrado por las "guerras civiles", y acosado por los "bárbaros" (término con el que San Julián sin duda alude aquí a los árabes), se encuentra ya al borde de la muerte[37]. Su papel ha sido retomado por Cristo, y parece obvio que —al menos de forma implícita—, nuestro prelado une los destinos del reino celeste a los de la monarquía visigoda, último garante de la ortodoxia.

Augurando el próximo fin del Imperio, San Julián no hacía sino dar culminación exacta al viejo "nacionalismo" hispano-visigodo. Por desgracia, sus argumentos, ideológicamente irreprochables, se verían rebatidos muy pocos años después por los mismos hechos. Aquellos "bárbaros", que no consiguieron tomar, ni en el 678, ni en el 718, la ciudad de Constantinopla, lograrían en cambio destruir en el 711, y en una sola batalla, la monarquía que tan sólida juzgara nuestro autor.

NOTAS

* Aunque no alterado en sus líneas básicas, el presente artículo se ha visto enriquecido por los comentarios a que dió lugar su exposición. Muy en concreto, agradecemos sinceramente al profesor Carlos Petit, sus valiosas observaciones en torno al uso de la palabra "bárbaro" en el "Breviario de Alarico".

1. Luis Cabrera de Córdoba: *De Historia, para entenderla y escribirla. Edición de Santiago Montero Díaz. Madrid (1948). Cit. pág. 60.*
2. Yves Albert Dauge: *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation.* Bruselas (1981).

3. San Optato de Milevi. *De Schismate Donatistarum.* III, 3: "...Non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in respublica id est, in Imperio romano...ubi et sacerdotia sancta sunt et pudicitia et virginitas, quae in barbaris gentibus non sunt, et si essent, tuta esse non possent". Cit. *(C.S.E.L.)* t. XXVI pág. 74.
4. Or. *Hist.* III, 20; 6-7, VII, 33; 19, 37; 15-16, etc. Edición en *(C.S.E.L.)* t.V.
5. *Cont. Symm.* II, 816-819: "Sed tantum distant Romana et Barbara, quantum/ quadrupes abiuncta est bipedi vel muta loquenti,/ quantum etiam, qui rite Dei praecepta sequuntur,/ cultibus a stolidis et eorum erroribus absunt". Cit. *(C. Chr.)* t. CXXVI, pág. 239. Sobre los autores citados y su visión de los bárbaros, consúltense: Paolo Brezzi: "Romani e Barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI". *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo.* t. VII (1962) págs. 565-593. Pierre Courcelle: *Historie littéraire des grandes invasions germaniques.* París (1964). Francois Paschoud: *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'epoque des grandes invasions.* Neuchâtel (1967). Dauge: *Le Barbare...*, págs. 307-378. Y Suzane Teillet: *Des goths á la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V° au VII° siècle.* París (1984) págs. 39-206.
6. Hyd. *Chron.* 201 y 206 Edición de Alain Tranoy. Sources Chrétiennes Nos. 218 y 219. París (1974).
7. Hyd. *Chron.* 48-49.
8. Ibíd. 46, 48, 89-90, 118, 137, 186, 219, etc.
9. Ibíd. 63, 150, 173, etc.
10. Ibíd. 37, 89, 118, 120. etc.
11. Ibíd. 90, 137, 201, etc.
12. Ibíd. 174, 182, 186, 232, etc. Para la imagen de los bárbaros en Hidacio: Francesco Giunta: "Idazio ed i barbari". *Anuario de Estudios Medievales.* t. I (1964) págs. 491-494, y especialmente Luis Agustín García Moreno: "Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica". *(R.A.B.M.)* t. LXXIX (1976) págs. 27-42.
13. *Var.* I, 18; 2, II, 5; 1 y 15; 3, III, 24; 4, 17; 1 y 43; 1, IV, 3; 2, V.14; 6, IX, 21; 4, X, 29; 4, XI, 1; 12-14, XII, 5; 5 etc. Edición en *(M. G. H./ A.A.)* t. XII.
14. *Getica* V, 40: "...Unde et pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Grecisque pene consimiles..." E ibíd XI, 69: "...Nam ethicam eos erudiens barbaricos mores conpescuit..." Cit. *(M. G. H./ A.A.)* t. VI/1 págs. 64 y 74 respectivamente.
15. *Hist. Trip.* II,21, VIII,13 y 15, IX,1, XI,9, XII,12 etc. Edición en *(P.L.)* t. LXIX, cols. 879-1213.
16. José Vives: *Inscripciones de la España romana y visigoda.* Barcelona (1969). N° 362: "...Comenciolus sic haec iussit patricius/ missus a Mauricio Aug. contra hostes barbaros/..." Cit. pág. 126. La inscripción está fechada en 589-590, y recuerda por su tono la de *(C.I.L.)* t. VI/1, N° 1199.
17. *C.E.* 276, 277, 304 y 312. Edición de Alvaro D' Ors: *El Código de Eurico.* Roma-Madrid (1960).
18. *L.V.* II, 1; 8 (Chindasvinto), V, 7; 9 (Egica), IX, 2; 8 (Wamba), etc. Edición en *(M. G. H./ LL.) Sectio* I, T.I.
19. Veáse P.D. King: *Derecho y Sociedad en el reino visigodo.* Madrid (1981) nota 31, pág. 25 y la bibliografía allí reseñada.
20. *L.R.V.* III, 14; 1. *Interpretatio:* "Nullus romanorum barbaram cuiuslibet gentis uxorem habere praesumat, neque barbarorum coniugiis mulieres romanae in matrimonio coniungantur. Quod si fecerit, noverint se capitali sententia subiacere". Cit. pág. 92. Edición de Gustav Haenel: *Lex Romana Visigothorum.* Lipsia (1849).
21. P. Courcelle: *Histoire littéraire...* págs. 210-212, 238-242, y Michel Rouche: *L' Aquitaine des wisigoths aux arabes (418-781). Naissance d' une region.* París (1979) págs. 43-50; en concreto, para los matrimonios mixtos entre romanos y francos: ibíd. pág. 171.
22. *Homilia in laude ecclesiae:* "...non dubitemus totum mundum posse in Christum credere, atque ad unam ecclesiam convenire... Si ergo remansit pars aliqua mundi vel gens barbara quam fides non irradiaverit Christi, profecto credituram atque in unam ecclesiam esse venturam nullomodo dubitemus". Cit. págs. 141-142; siguiendo a (Jn. 10,16) y (Mt. 24,14). Edición de José Vives: *Concilios Visigóticos e Hispanoromanos.* Barcelona-Madrid (1963).
23. *Ep.* XI, 4 (año 600): "...Hoc enim inter reges gentium et imperatores Romanorum distat, quia reges gentium do-

mini servorum sunt, imperator vero Romanorum dominus liberorum". Cit. *(C. Chr.)* t. CXL/A pág. 862. De manera similar en ibíd. XIII, 32.

24. *Etym.* I, 32; 1. Edición de Manuel Cecilio Díaz y Díaz: *San Isidoro de Sevilla: Etimologías.*—2 vols.— Madrid (1982/3). El mismo concepto se recoge todavía en el *Ars Iuliani* II, 14; 1. Edición de Maria A. H. Maestre Yanes: *Ars Iuliani Toletani episcopi. Una gramática latina de la España visigoda.* Toledo (1973).
25. *Etym.* IX, 2; 89 e *Hist. Goth.* 1, 2 y 66. Edición de Cristóbal Rodríguez Alonso: *Las historias de los godos, vándalos y suevos de San Isidoro de Sevilla.* León (1975).
26. Bicl. *Chron.* 570, 2-3, 572, 1-2, 576, 2-3, etc. Edición de Julio Campos: *Juan de Biclaro, obispo de Gerona: su vida y su obra.* Madrid (1960).
27. *Hist. Goth.* 12, 22, 68. *Hist. Wand.* 72 y 73.
28. *Hist. Goth.* 27-29, 36, 41-42, 54, 59, y 63.
29. *Hist. Franc.* II, 32, III,15, IV,35 y 48, VIII, 31 etc. Edición en *(P.L.)* t. LXXI, cols. 159-572. Fred. *Chron.* 17 y 37. Edición de J.M. Wallace-Hadrill: *The fourth book of the Chronicle of Fredegar, with its continuations.* Edimburgo (1960). Recoge otros testimonios galos, M. Rouche: *L'Aquitaine...*, págs. 106 y 394-397. El estudio sobre los significados de la palabra "bárbaro" en el Medievo está aún por hacer. Consúltese el resumen de Du Cange: *Glossarium mediae et infimae latinitatis.* t. I París (1840) págs. 587-588. Resulta por completo insatisfactorio Rodolfo de Mattei: "Sul concetto di barbaro e barbarie nel Medio Evo". *Studi in onore di Enrico Besta per il XL anno del suo insegnamento.* t. IV Milán (1939) págs. 483-501.
30. San Isidoro, *De ecclesiasticis officis* II, 23; 1. Edición en *(P.L.)* t. LXXXIII cols. 737-826. San Valerio, *Ordo querimoniae* 2, 6 y *De vana saeculi sapientia* 4. Ediciones de C.M. Aherne: *Valerio of Bierzo: an ascetic of the late visigothic period.* Washington (1949) págs. 68-109, y R. Fernández Pousa: *San Valerio: obras.* Madrid (1942) págs. 145-157, respectivamente. *L.S.* 87, 141, 150, etc. Edición de D. Marius Férotin: *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum, et les manuscrits mozarabes.* París (1912).
31. *Carm.* XX ("Himnus in pacem"): ...(Frustrantur urbes) his repletae civibus/ (Cladesque maer) ent bestiarum fletibus/ (lupis et atris quod prae) bentur vulpibus/ (Gravis fortuna nos) misellos opprimint/ (turbis ubique territ) amur ethnicis/ (templaque sancta nunc) dicantur idolis/...Kaptis amicis et peristis praediis/ deum precemur corde cum suspiriis,/ ut curvet hostes et resistat improbis/...pacem rogamus, pacis inter copiam;/ favore pacis gens quiescat barbara/..." Cit. *(M. G. H./ A. A.)* t. XIV págs. 247-248. Y cuyo tono se asemeja extraordinariamente a *Hymn.* 195, 205 y 206. Edición de Clemens Blume: "Hymnodia Gothica. Die mozarabischen hymnem des altspanischen ritus". *Analecta Hymnica Medii Aevi.* t.XXVII. Leipzig (1897). Sobre estas piezas, véase el interesante artículo de M.C. Díaz y Díaz: "A propósito de unos himnos litúrgicos de época visigótica". En estas mismas *Actas.*
32. *Epistola ad Quiricum Barcinonensem antistitem.* 2-3. Edición en *(P.L.)* t. LXXX cols. 727-730.
33. *L.O.* I,9; 49, 10;56, 15;86 y II,11. Edición de D. Marius Férotin: *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquiéme au onziéme siécle.* París (1904).
34. *De laud. Pamp.* 4-5, 38-39 y 49-50. Edición de José María Lacarra: "Textos navarros del códice de Roda". *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón.* t. I (1945) págs. 266-270.
35. *V. P. E.* V,19; 45-46. Edición de Joseph Garvin: *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium.* Washington (1946).
36. *Hist. Wamb.* 6, 8-9 y 23. Edición en *(C. Chr.)* t. CXV págs. 217-244.
37. *De comp.* I, 21: "...Sicut enim in principio nihil Romano Imperio fortius et durius fuit, ita in fine rerum nihil imbecillius, quando et in bellis civilibus et adversus diversas nationes aliarum gentium barbarorum videtur indigere auxilio. Videte iam quid propheta iste dicat..." Cit. (C. Chr.) t. CXV págs. 168-169; siguiendo a (Dan. 2,40-44).

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

LA "CHRONICA CAESARAUGUSTANA" Y LA PRESUNTA PENETRACION POPULAR VISIGODA EN HISPANIA

Adolfo J. Domínguez Monedero
Universidad Autónoma de Madrid.

Cuando en el año 507 de nuestra Era, Alarico II fue derrotado y perdió la vida en la batalla de Vogladum, a manos del rey de los francos, Clodoveo, hacía casi un siglo, desde los ya lejanos tiempos de Valia, que los visigodos habían empezado a interesarse por Hispania. Las vacilaciones de la política romana, que primero les trajo a la Península para más tarde expulsarles de ella, determinaron que no fuera Hispania, sino la Galia la que recibiera al grueso del pueblo visigodo, quedando reservadas las provincias hispanas a un poder romano cada vez más vacilante y a unos pueblos bárbaros (suevos y vándalos) que, menos sumisos que los visigodos, aprovecharán la impotencia romana para crear sus propios estados en la Península, o para utilizar ésta como fuente de suministro en su marcha a otros lugares donde establecerse, en el Norte de Africa.

La historia de Hispania a lo largo del siglo V va a ser la de un continuo ir y venir de ejércitos visigodos que, desde su nueva sede en Tolosa van a intentar, por todos los medios, afianzar su posición en la Península, atraidos sin duda, por los recursos de todo tipo que de ella podían obtener. En un reciente artículo, me dediqué a revisar los testimonios literarios que hacían referencia a las actividades visigodas en Hispania a lo largo del siglo V; mi intención en aquel trabajo era tratar de demostrar, mediante esa revisión, que no había, de ninguna manera, relación entre las regiones en las que están presentes los visigodos en ese siglo, y la región en la que aparecen las llamadas "necrópolis visigodas" desde la segunda mitad del siglo V[1]. que, para decirlo con palabras de Reinhart, "comprende la provincia de Segovia como centro y las provincias de Madrid, Toledo, Palencia, Burgos, Soria y Guadalajara circundando la primera"[2]. De mi estudio se pueden desprender, aplicadas al caso que aquí nos interesa, dos conclusiones fundamentales:

1°) Que durante el siglo V los intereses visigodos giran en torno al eje viario Pompaelo-Asturica-Emerita-Hispalis; en torno a la costa Mediterránea hasta la desembocadura del Ebro, y remontando éste a través de Caesaraugusta, enlazar con la región de Pompaelo, aunque también haya actividades fuera de estas regiones.

2°) A raiz de estas actividades, militares fundamentalmente, se producen establecimientos visigodos estables, quizá en forma de guarniciones, pero en los que hay los indicios suficientes como para pensar en un movimiento organizado. Posiblemente, asentamientos visigodos habían tenido lugar en, o en torno a Hispalis, antes del 421 a.C., quizá en Barcino hacia el 444, en Turiasso y su región antes del 449, quizá en Asturica desde el 456, en la Bética (probablemente en torno a Hispalis) hacia el 458; en Emerita en 468 (ó 456), Caesaraugusta en 472, la costa mediterránea hasta Tarraco en el mismo año. Por supuesto, en Pompaelo, en una fecha temprana, por la importancia de este punto en la vía de penetración.

El tiempo transcurrido desde que realicé aquel artículo, y la lectura meditada de un reciente trabajo de L. García Moreno, que revaloriza justamente la distribución de las necrópolis visigodas, rechazando muchas que eran tenidas por tales, me permite corroborar en parte la exactitud de tales afirmaciones(3)aunque, desde luego, en algunas de las áreas en las que pueden suponerse asentamientos visigodos no han aparecido, por el momento, señales inéquivocas de tales necrópolis.

Es indudable que el interés visigodo por estos puntos es fundamentalmente militar, pero si tenemos presente cuál era la estructura de la sociedad visigoda, podremos comprender quizá el mecanismo del asentamiento. Sin duda alguna, los movimientos germanos en el Imperio fueron, al menos durante los primeros tiempos, fundamentalmente de carácter bélico, lo que implicaría que predominarían formas propias del pueblo en armas, mediante las cuales, los poderosos, la aristocracia, ejercería un control absoluto sobre ese pueblo en armas(4); esto determinaría un gran incremento y auge de los *Gefolgen*, ya conocidos por Tácito (*Germ.*,13) (*comitatus* o séquitos, que vinculaban a un número de individuos a un aristócrata o notable), y que facilitaría el reforzamiento de la monarquía y de la cohesión de los grupos germánicos(5). Por otra parte, Claude, al analizar el *Gefolgschaft* en el reino de Tolosa ha puesto de manifiesto lo decisivo de la presencia de individuos libres en los *Gefolgen* y su gran importancia a la hora de determinar el asentamiento de los godos(6).

Todo ello permite, en mi opinión, afirmar lo siguiente: es sumamente probable que, aun cuando la existencia de una población de hombres libres dentro del reino visigodo de Tolosa, deba ser tenida en cuenta, la situación de inferioridad económica, y los indudables beneficios que ello les reportaría, les aconsejarían entrar a formar parte de los séquitos de los poderosos. Si hay que aceptar, por otra parte, las teorías de Goffart, según las cuales los visigodos no se convertían en propietarios directos del terreno durante la época tolosana(7), tendremos que la masa del pueblo visigodo no estaría compuesta por un campesinado más o menos menesteroso, sino, por el contrario, que a las órdenes de la poderosa aristocracia, participaba en las guerras, formando parte de sus *comitatus*, a cambio de lo cual recibiría una serie de contrapartidas, tierras entre ellas(8). Esto se ve de forma palpable en el Código de Eurico, artículos 310 y 311. De la lectura del primero de ellos se desprende claramente que el *buccellarius*, aun conservando su carácter de hombre libre, recibe de su patrono la tierra de la que vive(9). Es lógico pensar, pues, que la pertenencia a un séquito fuese el principal mecanismo para asegurarse el disfrute de tierras o *sortes*. Dentro de este mismo esquema, la pertenencia al séquito del rey, cuyo poder iba en

aumento, no dejó de tener relevancia; Sánchez Albornoz habla de la importancia de gardingos, fideles y leudes a la hora de reclutar un ejército, constituyendo su núcleo(10), al tiempo que retrotrae la existencia de un *comitatus* armado a las órdenes del rey a los primeros tiempos de la historia visigoda, cuyos miembros, ya entonces, podrían llamarse gardingos(11). Igualmente, tras los exhaustivos estudios de este investigador no puede dudarse ya del arraigo de estas instituciones en la Hispania visigoda, que fueron también fuente de beneficios, principalmente tierras, otorgadas por el rey(12). King, por su parte, asegura que los gardingos, en cuanto que patronos, contribuirían con sus propios hombres(13), formando las tropas selectas del ejército, de calidad superior a las de las *thiufae*; se desconoce, sin embargo, si los bucelarios y sayones de los señores no palatinos se integraban en las *thiufae* o formaban unidades separadas al mando de su patrono(14). Sin duda alguna, estas numerosas tropas fueron un importante factor de inestabilidad(15), especialmente en los momentos en que la aristocracia trata de reducir al máximo el poder real(16). El auge de estos *comitatus* hay que buscarlo en la época del asentamiento en Galia que, según Thompson, introduce entre la nobleza y el pueblo visigodo unas nuevas relaciones jerárquicas, mucho más rígidas que anteriormente(17). Todo ello, y el hecho de que los ejércitos visigodos "regulares", organizados en *thiufae* (de infantería) estuvieran compuestos cada vez más por esclavos y los más pobres de los libres(18) nos permiten suponer que el grueso de la población libre visigoda viviría bajo el *patrocinium* de los grandes señores, quizá el único modo de tener el sustento asegurado. La existencia de visigodos paupérrimos es deducida por Thompson a partir del artículo 299 del Código de Eurico, relativo a la venta de los hijos(19). Sin duda alguna, el no estar bajo el patronazgo de un señor no permitía la posesión de medios de vida dignos. Ya García Moreno apuntaba cómo los análisis detallados de las necrópolis visigodas demostrarían la existencia de unos individuos económicamente poderosos, junto con otros de una extrema pobreza (algunos quizá, incluso, de origen romano) indicio, según él, de un asentamiento nobiliario con sus clientes o dependientes(20). El estudio de H. Reimer, presentado a esta misma Semana(21), centrado en la necrópolis de Daganzo de Arriba, demuestra palpablemente la agrupación de tumbas "pobres" en torno a unas pocas tumbas "ricas".

Pasemos ahora a otra cuestión. Si Reinhart, en 1945, no hubiera afirmado que el área de dispersión conocida por entonces para determinados objetos de producción "visigoda" coincidía con el área de su asentamiento(22), D'Abadal probablemente no hubiera tratado de relacionar ésto con las noticias de la *Chronica Caesaraugustana* para los años 494, 496 y 497, hablando de una emigración popular frente a una emigración político-militar(23), teoría que Orlandis continua y lleva a sus últimas consecuencias, hablando de asentamientos populares y de asentamientos aristocrático-militar(24), siendo consecuencia de todo ello que estos datos se aceptan hoy día como una *communis opinio* sin apenas discusión, aunque, afortunadamente, el escepticismo ante esta interpretación empieza a abrirse paso, no sin dificultades, como prueban los trabajos de Collins y García Moreno, por ejemplo(25).

En este contexto debemos comentar la primera de las noticias problemáticas de la Crónica: *Ad a.*494 : *His conss. Gotthi in Hispanias ingressi sunt.* ¿Quiénes son aquí los *Gotthi*? En la misma Crónica, siempre que aparecen los *Gotthi*

los verbos de los que son sujeto se refieren siempre a acciones bélicas (*dimicare, occupare*). Por otra parte, para *ingressi sunt* tenemos el paralelo del año 541 en el *Francorum reges numero V per Pampelonam ingressi*... ¿Qué nos dice, pues, esta noticia? Simplemente, que un ejército visigodo penetra en Hispania (esto es, Tarraconense) y permanece allí. El porqué de su presencia es más difícil de averiguar, pero en todo caso es un hecho, el de la entrada de *Gotthi in Hispanias* que se venía repitiendo desde el 415 d.C., con más o menos frecuencia(29). Yo, sin embargo, me atrevería a apuntar aquí, como posible hipótesis, un presunto intento de asegurar (mejor que de establecer) la comunicación directa entre Caesaraugusta y Emerita a través de Toletum, lo que implicaría la colocación de guarniciones en algunos puntos a lo largo de esa ruta, que garantizasen la necesaria fluidez en las comunicaciones y un cierto control del interior peninsular, aunque en función de la comunicación entre Mérida y Zaragoza y, a través de ésta, con el Mediterráneo y la Galia, hasta el 507 parte integrante del reino visigodo. De ser ésto cierto, se explicaría la súbita importancia de Caesaraugusta a la que aludiremos más adelante, como punto inicial de esa eventual penetración; igualmente, la presencia de necrópolis visigodas en esa línea Toledo-Zaragoza(30) podría ser un indicio interesante de esa penetración en el momento en el que conozcamos la cronología inicial de todas ellas, lo que podría corroborar (o no) mi hipótesis.

De lo que no cabe duda es de que la noticia comentada se relaciona con la inmediatamente siguiente: *Ad a.* 496: *His coss. Burdunelus in Hispania tyrannidem assumit.* Burdunelo ha sido considerado como el jefe de un levantamiento popular, un jefe bagáudico, un aristócrata local, etc.(31). Thompson, incluso, llega a pensar que fue una especie de Vortigerno hispano, oponiéndose al avance godo en la Tarraconense, aunque niega su relación con la Bagauda que, tanto en Hispania como en Britannia, son fenómenos que ocurren cuando ambas son provincias romanas, no después(32). Tiene razón Orlandis, por otra parte, al observar que su nombre aparece mencionado dos veces en la Crónica, frente al anonimato de los jefes bagaudas o los nobles tarraconenses que se resisten al avance de Eurico, lo que indicaría su importancia, aunque no comparto su consideración como un "procer hispánico"(33), sino todo lo contrario; si tenemos en cuenta que la rebelión parece consecuencia directa la presencia de tropas visigodas, quizá adquiera más sentido todo. Y creo que en la Historia de estos años del siglo V podemos encontrar un caso que, en mi opinión, da la impresión de haber sido similar; en efecto, podemos recordar el caso de Agiulfo (o Agriwulfo), nombrado por Teodorico II gobernador de los territorios suevos conquistados hacia 457 (Jord.,*Get,* XLIV, 233), pero que decide aprovecharse del cargo en su propio beneficio (Hyd., *Chron*., 180), aunque termina siendo derrotado en Oporto (Hyd.,*Chron*., 187; Jord., *Get*., XLIV, 234). También este sujeto es caracterizado por su arrogancia tiránica por Jordanes (*tyrranica elatio*). Mi opinión, por consiguiente, es que, como consecuencia de una inusual presencia de tropas visigodas, Burdunelo, tal vez su jefe, aprovecha la ocasión para rebelarse, convirtiéndose, por ello, en *tyrannus*, concepto que implica, en palabras de Orlandis, una idea de "rebeldía contra el poder legalmente establecido"(34). No creo que sea problema el que el nombre de Burdunelo no sea visigodo y sea, más bien, céltico(35). Conocemos los nombres de varios jefes militares que mandan tropas visigodas y cuyos nombres no son góticos, co-

mo Nepociano en 460, Arborio en 462, el propio Vincencio en 472, etc.(36).

La insurrección de Burdunelo sin duda abarcaba una amplia extensión controlando numerosas ciudades y su centro, muy probablemente, se hallaba en la propia Caesaraugusta, con un importante recinto amurallado y un buen lugar de cara a las comunicaciones(37).

En relación íntima con lo que acabamos de ver se situa la noticia de la Crónica para el año 497: *His coss. Gotthi intra Hispanias sedes acceperunt et Burdunelus a suis traditus et Tolosam directus in tauro aeneo impositus igne crematus est.* Este texto, que ha sido interpretado como prueba del asentamiento visigodo, especialmente desde que D'Abadal insistió en la semejanza de vocabulario con la Crónica de Hidacio cuando éste relata el establecimiento visigodo en torno a Tolosa(38), se interpreta mal si se prescinde de las noticias anteriores y de lo que inmediatamente sucede. Mi interpretación es que, tras la sublevación de Burdunelo, Alarico II reacciona, envía un nuevo ejército y éste va conquistando las ciudades (*sedes*) de los sublevados y (*et*), por ello, Burdunelo es traicionado por los suyos, comportamiento frecuente entre los partidarios de un usurpador cuando la suerte les es adversa. Pero lo que me mueve sobre todo a pensar que Burdunelo no era un pobre jefe bagauda, ni tan siquiera un aristócrata local, es el castigo que sufre: llevado a Tolosa, e introducido en un toro de bronce, es quemado dentro de él. Tanto el hecho de conducir a Burdunelo a la propia capital del reino, como la modalidad de su muerte, sin duda de un gran efectismo, y ejemplificante, son la prueba, en mi opinión, de que ha habido un caso de alta traición, que requiere un castigo ejemplar, de un tipo que, por lo que sabemos, no debía de ser excesivamente frecuente, aun cuando la pena de muerte ejecutada mediante el fuego es bien conocida en época tardorromana. Aquí tenemos que interpretar este castigo como una especie de precursor de los castigos infamantes, del tipo de los ingresos burlescos de los tiranos derrotados en la Ciudad regia, de los que tenemos abundantes noticias desde época de Recaredo al menos, y con los que se pretendía un escarmiento ejemplar(39).

Y la importancia de la rebelión de Burdunelo, reflejada en el castigo que recibe, se ve claramente si tenemos presente otra de las noticias de la Crónica, la referente al año 506: *His cons. Dertosa a Gotthis ingressa est. Petrus tyrannus interfectus est et caput eius Caesaraugustam deportatum est.* Prescindiendo de los motivos, posibles vinculaciones, orígenes, etc., del tirano Pedro, parece claro que su acción es mucho más concreta, limitándose a Dertossa. Consecuencia de ello es que su castigo sea "sólo" la muerte; pero la importancia de Caesaraugusta como centro clave del control visigodo de la Hispania septentrional viene atestiguada por el hecho de que la cabeza del usurpador es llevada precisamente allí(40).

Tenemos, pues, dos sublevaciones muy próximas en el tiempo, y no puede descartarse su relación mutua. Pero mientras que una de ellas adquiere unas proporciones importantes, y su autor es ejecutado en Tolosa con un castigo ejemplar, la otra es más modesta y su resonancia no va más allá del centro de decisiones visigodo de la zona Caesaraugusta(41).

Para concluir, creo que puede afirmarse, en base a lo dicho, lo siguiente:

1°) No creo que pueda hablarse de un asentamiento popular frente a un asentamiento aristocrático. La estructura social visigoda es tal que lo habitual

es que, como consecuencia del establecimiento de un conjunto de aristocrátas, aquellos individuos que forman parte de sus respectivos séquitos, reciban tierras. La población campesina no vinculada a ningún aristócrata o notable, pocas oportunidades tendría de participar en las campañas militares con provecho, y de recibir tierras a cambio. Además, se sabe que muchos visigodos permanecieron en la Galia tras Vouillé(42). Por otra parte, el concentrar al pueblo godo en una zona, mientras los dirigentes godos se establecen en otras no puede ser demostrado ni tan siquiera acudiendo al testimonio de los obispados arrianos.

2°) No creo que puedan relacionarse las noticias de la *Chronica Caesaraugustana* con las llamadas "necrópolis visigodas", por un lado porque la Crónica no alude ni a penetraciones populares ni a asentamientos de campesinos visigodos; por otro lado, porque el problema de las necrópolis es mucho más complejo de lo que hasta hace unos años parecía, y hoy día está claro que, junto con tumbas con ajuares germanizantes, las hay que siguen una tradición puramente tardorromana(43). La cuestión de las necrópolis requiere nuevos estudios sin prejuicios acerca de su verdadero carácter; esté vendrá dado tras el análisis detallado de las mismas.

3°) Las noticias de la Crónica de Zaragoza para los años 494, 496, 497 y 506 se están refiriendo a movimientos de tropas visigodas por el valle del Ebro (aunque quizá con un diferente destino final), a rebeliones y usurpaciones (en parte protagonizadas por visigodos o personas a su servicio) y a la restauración del orden y la autoridad legítima de Alarico II tras el castigo de los culpables.

NOTAS

* Quiero agradecer a los Dres. García Moreno, Orlandis, Palol, Petit y Jiménez Garnica las observaciones que hicieron a la presente comunicación y que han sido incorporadas a la misma en la medida de lo posible. Igualmente, a la Dra. Sanz Serrano por llamar mi atención sobre determinadas leyes del Código Teodosiano relativas a la tortura.

1. A.J. Domínguez, "Las necrópolis visigodas y el carácter del asentamiento visigótico en la Península Ibérica". *I Congreso de Arqueología Medieval Española.* Huesca, 1985. En prensa.
2. W. Reinhart, "Sobre el asentamiento de los visigodos en la Península". *AEA*, 18, 1945, p. 134; *cf.* P. de Palol, "Demografía y Arqueología Hispánicas de los siglos IV al VIII". *BSAA,* 32, 1966, pp. 5-66.
3. L. García Moreno, "Mérida y el Reino visigodo de Tolosa (418-507)". *Homenaje a Sáenz de Buruaga.* Madrid, 1982, pp. 227-240.
4. L. Musset. *Las invasiones. Las oleadas germánicas.* Barcelona, 1982, p. 13.
5. L. García Moreno, *Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos.* En *Historia de España,* II. Barcelona, 1981, p. 247.
6. D. Claude, *Adel, Kirche und Konigtum im Westgotenreich.* Sigmaringen, 1971, pp. 40-44.
7. W. Goffart. *Barbarians and Romans. AD. 418-584. The techniques of accomodation.* Princeton, 1980, p. 216.
8. E.A. Thompson, *Los godos en España.* Madrid, 1971, pp. 301-302.
9. Ver el comentario de A. D'Ors, *Estudios visigodos. II. El Código de Eurico.* Roma-Madrid, 1960, p. 243.
10. C. Sánchez Albornoz, "La pérdida de España. I. El ejército visigodo. Su protofeudalización". *CHE,* 43-44, 1967, p. 27.
11. C. Sánchez Albornoz, "El aula regia y las asambleas políticas de los godos". En *Estudios visigodos.* Roma, 1971, pp. 201-205.
12. C. Sánchez Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo. I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raices del vasallaje y del beneficio hispanos.* Mendoza, 1942.
13. P. D. King. *Law and Society in the Visigothic Kingdom.* Cambridge, 1972, p. 59.

14. *Ibid.*, p. 75.
15. *Ibid.*, pp. 189-189.
16. C. Sánchez Albornoz, *op. cit.* nota 11, p. 219.
17. E. A. Thompson, "The settlement of the barbarians in Southern Gaul". *JRS*, 46, 1956, pp. 74-75.
18. P. D. King.,*op. cit.* nota 11, p. 219.
19. E. A. Thompson, *op. cit.* nota 7, p. 160; *cf.* D. Claude, *op. cit.* nota 5, pp. 44-45.
20. L. García Moreno, art. cit. nota 3, p. 238.
21. H. Reimer, "Intento de una interpretación social del material arqueológico del cementerio visigótico de Daganzo de Arriba (Madrid)", en esta misma *Semana Internacional de estudios visigóticos.*
22. W. Reinhart, art. cit. nota 2.
23. R. d'Abadal, "El llegat visigotic a Hispania". En *Dels Visigots als Catalans. I.* Barcelona, 1969, pp. 97-105.
24. J. Orlandis. *Historia de España. La España Visigótica.* Madrid, 1977, pp. 76-81.
25. R. Collins, "Mérida and Toledo: 550-585". En E. James (ed.) *Visigothic Spain New Approaches.* Oxford, 1980, pp. 199-201. Sin embargo, E.A. Thompson, "The End of Roman Spain. Part III", *NMS,* 22, 1978, pp. 7-9, defiende la tesis "tradicional" y cree en un asentamiento sólo a partir del 494, siguiendo a la Crónica de Zaragoza. Ver, más recientemente, L. García Moreno, art. cit. nota 3, p. 237, más innovador.
26. No es convincente la interpretación de J. Orlandis, *Zaragoza Visigótica,* Zaragoza, 1968, p. 15, según la cual la no mención de estos acontecimientos por la Crónica equivaldría a una ausencia de resistencia en Zaragoza.
27. R. Grosse, *Fontes Hispaniae Antiquae, IX. Las fuentes de época visigoda y bizantinas.* Barcelona, 1947, p. 125.
28. Cf. R. Altamira, "Spain under the Visigoths". *Cambridge Mediaeval History,* II. Cambridge, 1913, p. 159.
29. L. García Moreno, art. cit. nota 3, p. 238.
30. *Ibid.*, pp. 237-238.
31. L. García Iglesias, "El Intermedio ostrogodo en Hispania (507-549 d. C.) *Hant.,* 5, 1975, p. 92; cf. L. García Moreno, *op. cit.* nota 4, p. 277.
32. E. A. Thompson, "Britannia A. D. 406-410". *Britannia,* 8, 1977, pp. 316-317.
33. J. Orlandis, *op. cit.* nota 23, pp. 15-16.
34. J. Orlandis, "En torno a la noción visigoda de tiranía". *Estudios visigodos. III. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda.* Roma-Madrid, 1962, p. 30; en mi opinión, no es convincente la interpretación de A. M. Jiménez Garnica, "Los primeros establecimientos permanentes de visigodos en Hispania", *Hispania,* 42, 1978, pp. 499-500, según la cual Burdunelo sería un *villicus* o administrador de los dominios de la corona, que obligaría a la población visigoda a ponerse bajo su *patrocinium,* arrebatándoselo al rey, lo que le valdría el castigo. Se interpreta la noticia para el año 496, prescindiendo del contexto en el que yo creo que se incluye. Además, el asunto entraña un cariz marcadamente militar que no es valorado convenientemente en la reconstrucción de la citada autora.
35. L. García Iglesias, *Zaragoza, ciudad visigoda.* Zaragoza, 1979, p. 41, en contra de P.D. King, *op. cit.,* nota 12, p. 10
36. J. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire, II. A. D. 395-527.* Cambridge, 1980, p. 778; 129; 1168, respectivamente. Para Vincencio, además, L. A. García Moreno, "Vincentius, dux provinciae Tarraconensis. Algunos problemas de la organización militar del Bajo Imperio en Hispania". *Hant,*7, 1977, pp. 79-89.
37. L. García Iglesias, *op. cit.* nota 30, pp. 21-28.
38. R. d'Abadal, *Del Reino de Tolosa al Reino de Toledo.* Madrid, 1960, p. 46.
39. J. Orlandis, *op. cit.* nota 29, pp. 31-33. Durante la discusión de esta comunicación el Dr. C. Petit me señaló que la legislación tardorromana suele reservar la vivicombustión a los individuos de origen servil. En efecto, una lectura del Código Teodosiano y de las *interpretationes* del Breviario de Alarico II nos persuade de ello. No creo, sin embargo, que haya que inferir forzosamente de ello el carácter servil de Burdunelo, ya que hay algunos casos en los que el castigo de las llamas es aplicado sin distinción a los que practiquen determinados delitos como la sodomía (*CTh,* IX, 7,6; *Brev.* IX, 4,5) o la falsificación de *solidi (CTh,*IX, 21, 5; *Brev.* IX, 17, 1), de la misma manera que la tortura es

aplicada a cualquier individuo acusado de alta traición (*CTh*, IX, 5, 1; IX, 35, 1). Es, sin embargo, muy interesante la ley *CTh* del 28 de abril del 343 que dice: *Si quis barbaris scelerata factione facultatem depraedationis in Romanos dederit vel si quis alio modo factam diviserit, vivus amburatur,* y cuya interpretación del Breviario (VII, 1,1) matiza y clarifica, al decir *Si quis cum quislibert hostibus praedas egerit aut praedam cum praedonibus diviserit, incendio concremetur.* Además, está en un claro contexto militar (Libro VII, cap. I; Brev. VI, 1, *De re militari*). Es decir, el levantamiento militar como consecuencia de una conspiración con daños hacia las propiedades, era castigado con la vivicombustión por la legislación romana. Probablemente, todo se una aquí: el castigo por el fuego, reservado a casos de traición, pero con un matiz degradante por ser comunmente aplicado a siervos, y el matiz efectista y ejemplificante del toro broncíneo, junto con el desarrollo del hecho ante el propio rey en Tolosa.

40. Sobre la importancia de la Zaragoza visigoda, *vid.* J. Orlandis, *op. cit.* nota 23; J. M. Lacarra, *Historia de Zaragoza. I. Edades Antigua y Media.* Zaragoza, 1976, pp. 96-97; L. García Iglesias, *op. cit.* nota 30.

41. No comparto plenamente la opinión que me expresó el Dr. García Moreno en el sentido de que no se pueden hacer juicios de este tipo dada la parcialidad de las noticias que poseemos, procedentes de lo que Juan Bautista Pérez copió. Las noticias, aunque escuetas, atestiguan un tratamiento muy diferente para ambos *tyranni*, sin duda reflejo de lo que se decía en el texto original.

42. L. Musset, *op. cit.* nota 3, p. 140; D. Claude, *Geschichte der Westgoten.* Stuttgart, 1970, pp. 59-60.

43. G. Ripoll, *La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo (Toledo). Excavaciones Arqueológicas en España,* 142. Madrid, 1985. Esta necrópolis, la más recientemente publicada de forma científica, combina "influencias romanas, germánicas y bizantinas, marcadas por un claro continuismo cristiano" (p. 201), con una "adopción de la tradición y estructuras de la Antiguedad Tardía" (p. 202); todo ello debería, al menos, hacer reflexionar sobre cuestiones tales como el "cambio cultural", la sustitución de unas modas por otras, etc. que, aceptando la presencia de elementos visigodos, maticen, diferencien y expliquen los diferentes aspectos presentes en todas y cada una de las necrópolis visigodas o consideradas tales.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

REFLEXIONES SOBRE LAS CAUSAS DE LA INTERVENCION BIZANTINA EN LA PENINSULA

Francisco Salvador Ventura
Universidad de Granada, 1985

Nos parece de vital importancia el plantear el problema de las causas de la intervención bizantina en España, puesto que en ninguno de los trabajos existentes sobre el tema se estudia como un apartado concreto, olvidándolo en algunos casos, o tratándolo de pasada. Sólo en un trabajo de García Moreno(1) dedicado a las colonias de comerciantes orientales en la península, una vez probada la existencia de éstas, desarrolla una serie de consideraciones en torno al tema, con las cuales estamos de acuerdo, aunque pensamos que no deberían estar desplazadas a un segundo plano. A la necesidad de tenerlas más en cuenta responde la presente comunicación, en la que además hemos dado un repaso a la postura, cuando ésta existe, de los diversos autores que han trabajado sobre el tema de la intervención bizantina en la península.

Como sabemos, la intervención bizantina se produce a raíz de la política expansionista de Justiniano, quien se servía de los conflictos dinásticos de los diferentes reinos germanos del Mediterráneo Occidental(2), y éste fue el caso también de la península, con el conflicto entre Agila y Atanagildo. En esta posición, sin llegar a plantearse más cuestiones, se quedan varios autores, de los cuales Thompson es el más representativo. En algún momento Stroheker, señala una posibilidad que ayudara a que los bizantinos llegaran a la península, pero simplemente la deja caer, sin profundizar más, ni intentar demostrarla. Habla de que los famosos yacimientos minerales en alguna medida podían haber interesado a los orientales(3).

Pero, dejando a un lado la indefinición ante el tema, o esos atisbos, que no son más, de explicación, los autores son casi unánimes al hablar de la importancia del factor religioso en las conquistas peninsulares, si bien bajo diferentes consideraciones, ya que algunos lo consideran como razón última, y otros como pretexto o excusa para una intervención que llevaría intenciones diversas. Tovar afirma que fue la razón religiosa la que hizo arraigar la ocupación imperial en la península(4), y Görres alude contínuamente al apoyo recibido por los orientales —consecuencia de la convivencia religiosa con la población hispanorromana(5)—, aunque, a veces, señala que la religión fue sólo un pretexto que escondía sus "mezquinos propósitos"(6). Otro autor, Stroheker, habla

de las posesiones bizantinas en el reinado de Recaredo, que seguían siendo las mismas, pero, en lo ideológico, no podían poner en juego ya el factor religioso, a partir de la conversión del rey godo(7). Goubert, por otra parte, parece no tener una opinión muy clara sobre el tema, ya que en algún momento indica que al perder los bizantinos el motivo religioso para su intervención, la misma perdía su razón de ser(8), y, en cambio, en otro lugar de su estudio habla de que la rebelión del hijo de Leovigildo suponía la última oportunidad para conquistar la península bajo un pretexto religioso(9).

Así pues, tenemos por un lado, los autores que, como Thompson, se dedican a tratar el tema de la intervención bizantina, desarrollando la forma en que ésta tuvo lugar y haciendo una serie de hipótesis sobre las circunstancias que la rodearon, pero sin llegar a intentar dilucidar cuáles fueron las razones que existían para que se produjera; y, por otro, la mayoría de los autores estiman que se llevó a cabo por una razón fundamentalmente religiosa, aunque distingan entre que ésta constituyera su última justificación, o sólo un pretexto que encerrase objetivos ocultos.

La razón religiosa, de esta forma, comportaría una política imperial íntimamente empeñada en que el territorio del antiguo Imperio poseyera una misma fe religiosa, la cristiana católica, y no se desarrollase la herejía arriana, religión de los grupos gobernantes germanos. Estaría en consonancia con algunas de las opiniones manifestadas por Ostrogorsky como líneas definitorias de la política de Justiniano: "Era un derecho natural del Emperador romano el hacerse restituir la herencia romana. Incluso era su misión sagrada liberar el territorio romano del dominio de bárbaros extranjeros y arrianos heréticos, para restablecer el Imperio en sus antiguas fronteras como un único Imperio romano y ortodoxo"(10).

Entre toda la bibliografía que existe, sólo García Moreno se ha ocupado en esbozar la serie de razones socio-económicas, que subyacen a las ideológicas —mero pretexto—, y a las coyunturales, en las que se sustenta el hecho de que los bizantinos llegaran a la península, dominando una zona costera, a la que se aferraron hasta ser expulsados definitivamente(11). Sus reflexiones tuvieron como precedente una lacónica indicación de Mateu y Llopis, quien afirmaba que "para ver la razón de ser de la dominación bizantina en la península hay que recordar la intensísima vida que tanto en la Tarraconense como en Lusitania hubo durante aquella época, vida comercial y económica"(12), y reciben un fuerte apoyo por parte de muchos datos que aparecen en los estudios de los restantes autores. De esta forma, llega a ver la importancia del papel jugado por las colonias de comerciantes orientales en la península, a la hora de la intervención de las tropas imperiales en ella.

Se basa para negar al tan afirmado factor religioso toda validez, en que, precisamente, durante el reinado de Leovigildo, monarca arriano, tuvieron lugar algunos de los escasos avances visigodos hasta la definitiva expulsión de los bizantinos. Por contra, bajo Recaredo, rey visigodo convertido ya al catolicismo, el reino se hallaba a la defensiva ante las contínuas instigaciones de los orientales.

Otro hecho significativo se refiere al rechazo que muestra la población hispanorromana ante los invasores orientales, postura que sería totalmente contraria a la que debían mantener, si realmente la intervención bizantina estuvie-

ra sustentada en ofrecer un apoyo a los católicos peninsulares frente al reino godo. Tal rechazo es señalado anteriormente por Hillgarth(13) y Thompson(14), quienes apuntan esta hostilidad de la población, que los considera como extranjeros, así como los cronistas de la época, Isidoro de Sevilla y Juan de Biclaro, los consideran como tales(15). Una prueba de ello está en que la familia de Leandro e Isidoro, junto con otros personajes importantes con residencia en Cartagena, la cambiasen al caer esta ciudad en manos bizantinas por otra, incluída en el territorio visigodo. Además, abundando en la señalada animadversión de Isidoro hacia los bizantinos, vamos a intentar encontrar el por qué de esta postura. Isidoro desempeña el papel de creador de la teoría política visigoda, elaborada a imitación de la imperial, pero señalando claramente la independencia y entidad propia del reino visigodo. Isidoro sería, asimismo, el representante de la aristocracia local hispana, de la que formarían parte además de los grandes propietarios de tierras, los jerarcas de la Iglesia católica. Esto mismo fue aducido por Hillgarth al hablar de la situación de la península en los siglos V y VI, época que califica de oscura y en la que existe un mundo completamente fragmentado, dentro del cual gran parte de España se encontraba bajo "gobernantes" locales, esto es, bajo la aristocracia local y los obispos(16).

¿A qué se debería el que este grupo social rechazara a los bizantinos?. La respuesta no es muy difícil de hallar, ya que el estado bizantino tenía un mayor poder centralizador, con un rígido sistema fiscal, lo cual les llevaba a preferir al estado visigodo, que, aunque pretendiera los mismos fines, no lograba ponerlos en práctica a causa de su debilidad ante el grupo aristocrático. En este mismo sentido tendrían cabida las críticas que hace Isidoro al Imperio: "... ut melius sit illis (Romanis) cum Gothis pauperes vivere quam inter Romanos potentes esse et grave iugum tributi portare"(17).

Nos informa, asimismo, García Moreno de que los intereses de los comerciantes orientales eran muy diferentes a los de la aristocracia hispanorromana. Durante el reinado del emperador Anastasio se les había suprimido un tributo que pesaba sobre ellos desde la época de Constantino, la "collatio lustralis". Mientras tanto, en el reino visigodo esa tasa fiscal se mantenía, aunque parece ser que restringida a los comerciantes orientales que desarrollaron su actividad en la península. Así pues, nos encontramos con que estos comerciantes se topaban con una traba fiscal en la práctica de sus operaciones, que en el Imperio había desaparecido.

Resulta también muy significativa para demostrar lo que estamos intentando hacer, la geopolítica de la ocupación bizantina. La zona que conquistaron en la península se limitó a una estrecha franja costera que se extendía desde el Mar Menor hasta las proximidades de la ciudad de "Gades", ensanchándose únicamente en la zona de "Basti", ciudad que pasó de nuevo al reino godo tras pocos años de dominio bizantino —en el reinado de Leovigildo—. Dentro de la franja dominada se encontraba el estrecho de Gibraltar, lugar cuyo control desde los albores de la historia resultaba de vital importancia. Como ejemplo de ello, tenemos el que los bizantinos conquistaron, antes de llegar a la península, "Septem", ciudad que poco después pretendieron recuperar los visigodos en vano. Situaron en ella una importante guarnición, al mando de un "tribunus" con rango de "gloriosus", y la convirtieron en base de una de las flotas que mantenían en el Mediterráneo occidental. En el norte de Africa la ocupa-

ción bizantina se limitó, al igual que en la península, a una franja estrecha de ciudades costeras, que se acentuaba más aún al aproximarse al estrecho. El argumento que estamos exponiendo está corroborado no sólo por la extensión de la zona dominada de la península, sino también porque ésta permaneció casi invariable, a pesar de los intentos de monarcas godos —en especial Leovigildo—, y de los diferentes problemas de Bizancio en el occidente mediterráneo, hasta la llegada de Sisebuto al poder (612). Todo ello nos llevaría, por último, a señalar el gran interés de Justiniano en mantener y abrir nuevas vías en el Mediterráneo, intento que se pondría en práctica al controlar, tras la península itálica y el norte de Africa, las costas mediterráneas de la península ibérica. De esta forma para los comerciantes orientales el Mediterráneo estaría bajo poder bizantino, viéndose favorecidas sus actividades.

Así pues, y después de todo lo dicho, creemos importantísimo subrayar el definitivo papel jugado por las comunidades de comerciantes orientales situadas en la península, las cuales se verían favorecidas por la política de Justiniano; y el interés, no desdeñable tampoco, del emperador en conquistar esta zona para potenciar y desarrollar las relaciones comerciales entre Occidente y Oriente. Todo ello se veía disfrazado de una intención de defender el orbe cristiano frente a las usurpaciones de los heréticos germanos, como razón para la conquista; y se pondría en práctica mediante una hábil política que aprovechaba las rencillas dinásticas en los jóvenes reinos "bárbaros" de Occidente, junto a la efectividad de un ejército, encargado de llevar a cabo la empresa, ejército que tras él tenía un fuerte, rígido y centralizado sistema fiscal sosteniéndolo(18).

NOTAS

1. GARCIA MORENO, L.A.; *Colonias de comerciantes orientales en la península ibérica, ss. V — VII,* Habis, III (1972), pp. 127-154.
2. OSTROGORSKY, G.; *Historia del Estado bizantino,* Akal, Madrid, 1983, p. 84.
3. STROHEKER, K. Fr.; *Das Spanische Westgotenreich und Byzanz,* Germanentum und Spätantike, Zurich, 1965, p. 214
4. TOVAR, A. ; *Cuestión bizantina ante nuestros investigadores en hª eclesiástica,* Correo erudito I (1940), p. 33.
5. GÖRRES, F. ; *Die Byzantinische Besitzungen an den Küsten des Spanisch-westgotischen Reiches,* Byzantinische Zeitschrift, XVI (1907), p. 517.
6. GÖRRES, F. ; Op. cit., p. 519.
7. STROHEKER, K. Fr.; Op. Cit., p. 219.
8. GOUBERT, P.; *Byzance et l'Espagne wisigothique,* REB II (1944), p. 46.
9. GOUBERT, P.; Op. cit., pp. 37 y 38.
10. OSTROGORSKY, G.; Op. cit., p. 83.
11. GARCIA MORENO, L.A.; Op. cit. Al final de este trabajo, el autor expone brevemente y sin mayor análisis una serie de razones que a nuestro parecer son básicas, y por eso nuestra argumentación parte de ellas, dedicándonos a estudiarlas más extensamente.
12. MATEU Y LLOPIS, F.; *La moneda bizantina en España,* C.A.S.E. III, Murcia (1947), p. 314.
13. HILLGARTH, J.N.; *Historiography in Visigothic Spain,* Settim. stud. s. alt. medioev., XVII, Spoleto 1970, p. 309.
14. THOMPSON, E.A.; *Los godos en España,* Alianza editorial, Madrid, 1971, pp. 373-375.
15. STROHEKER, K. Fr.; Op. cit., pp. 219 y 220.
16. HILLGARTH, J.N.; Op. cit., p. 265.
17. ISIDORO; *Historia Gothorum,* 16.
18. Con posterioridad a la elaboración de estas reflexiones sobre el tema de las causas de la intervención bizantina en la península, ha llegado a nuestras manos el trabajo de FONTAIN, J.; *Qui a chassé de carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire fa-*

miliale d'Isidoro de Sevilla, en "Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años, I", Anexos de Cuadernos de Hª de España, Instituto de Hª de España, Buenos Aires, 1983, pp. 349-400; en el que no se trata específicamente este asunto, pero sí se hace alusión al mismo. Expresa una postura contraria a la asumida por nosotros, consistente en dar importancia al factor religioso, y, más aún, a la idea de restablecimiento del Imperio en sus anteriores límites. Todo ello nos llevaría a practicar una revisión de nuestras conclusiones, labor que desarrollaremos más adelante, pero que señalamos para que quede constancia en nuestra comunicación del más reciente enfoque del tema.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

I VISIGOTI NEGLI "HISTORIARUM LIBRI" DI GREGORIO DI TOURS

Biagio Saitta
Ist. Univ. di Magistero-Catania.

Fustel de Coulanges, l'indimenticato maestro della storiografia francese del secolo scorso, discutendo dell'analisi dei testi storici, metteva in guardia dai pericoli ad essa connessi, primo fra tutti l'accentuato soggettivismo che induce lo storico a guardare non all'oggetto della sua indagine bensì al proprio pensiero, con la conseguente deformazione della realtà la quale non si presenta a lui così come sostanzialmente essa é, ma così come egli vuole che essa sia[1].

Quando denunciava così un certo metodo di far storia, lo studioso francese non si illudeva di correggere l'ateggiamento assai disinvolto con cui spesso le fonti storiche vengono adattate ad un momento e ad un sentire particolari, ma intendeva, riteniamo, suggerire un motivo di riflessione e quindi una verifica critica dei testi già utilizzati dalla moderna storiografia.
Una tale operazione di verifica intendiamo noi tentare nei confronti della *Storia dei Franchi* di Gregorio di Tours e non con l'albagìa di chi vuole battere ad ogni costo vie nuove e originali (torna, a tal proposito, ammonitrice l'espressione agostiniana riferita del prof. Orlandis nel suo accurato esame di un lavoro di storia visigotica: *qui praeter viam currit, inaniter currit)*[2], ma con l'intendimento di chi spera solo di contribuire ad una ricerca di chiarezza che si risolve poi sempre in un atto d'amore verso la Storia, ciceronianamente sentita come *lux veritatis*[3].

La nostra indagine non intende perciò mettere in dubbio il valore storico incontestabile dell'opera del vescovo di Tours, né approfondire il ruolo che la *Storia dei Franchi* ha assunto all'interno del panorama storiografico altomedievale, —a qualificarla, è stato giustamente osservato, "basta la sua unicità, l'insostituibilità del suo contributo"[4]—, ma semplicemente rivedere l'atteggiamento mentale con cui Gregorio si è posto innanzi agli avvenimenti che racconta e dei quali, senza di lui, non si sarabbe certamente avuta traccia[5].

Questo nostro intendimento, se ci fa respingere nettamente la preconcetta acrimonia di quanti hanno visto nell'opera del vescovo di Tours il frutto della mala fede, della tendenziosità, dell'impostura, insomma della falsificazione sistematica[6], ci porta nel contempo a verificare la fondatezza o meno di quelle tesi, anche autorevoli, che vedono nella ingenuità e nella scarsa cultura dell'auto-

re, nonché nella difficoltà di reperire informazioni esatte[7] o nella sua modesta intelligenza[8], la causa prima di certe deformazioni della verità chiaramente in essa individuabili.

Indubbiamente la sua formazione letteraria non trae eccessivo beneficio dalla primitiva educazione, volta, di preferenza, ai testi sacri, come la Bibbia, di cui addirittura conosce forse soltanto una redazione popolare[9], o alla letteratura religiosa verso cui viene indirizzato dagli zii Gallus e Avito, vescovi dell'Alvernia. Non si escludono nelle sue opere certo gli echi di letture diverse, quali Sidonio Apollinare, Paolino di Nola e Paolino di Periguex (confusi per un solo autore), Gregorio Magno, Avito, Fortunato, citato tra i contemporanei come il solo a lui superiore[10], e soprattutto Orosio, Sulpicio Alessandro, Renato Profuturo Frigiredo, così come non mancano citazioni e reminiscenze virgiliane e sallustiane[11], ma il reale interesse per una cultura laica o per le letture classiche gli fa difetto, sicché la sua è una formazione fatta di acquisizioni parziali e soprattutto incuriosa e incapace di ampliarsi[12], che lo rende credulo e anche infantilmente disponibile a motivare con i miracoli persino importanti avvenimenti storici: Recaredo si converte perché i sacerdoti cattolici operano molti miracoli *per fidem suam,* al contrario degli ariani i quali, lungi dal compierne, provocano guasti maggiori quando vi si cimentano[13].

Gregorio ha coscienza della modestia della sua formazione culturale e dell'insufficienza del suo bagaglio grammaticale -comune per altro alla Gallia del VI secolo che non riesce a fornire più, a suo giudizio, un solo grammatico, esperto nell'arte della dialettica[14]—; ma è altresì convinto che le necesità dei tempi impongono che qualcuno ricordi i fatti giusti o ingiusti che continuano ad acccadere[15].

Assumendosi questo compito gravoso intende respingere le argomentazioni di quanti, come Sidonio Apollinare, che pure apprezza moltissimo[16], scoraggiavano gli uomini di chiesa, ritenuti *insani* o *praesumptiosi* a seconda dello stile semplice o elaborato, dall'intraprendere un mestiere tanto pericoloso e così pieno di insidie come quello dello storico[17].

Pastore e agiografo, prima che storico, Gregorio si dimostra invece più sensibile alle sollecitazioni dei Padri della Chiesa i quali, Agostino per primo, avevano raccomandato ai pastori un *sermo simplex* perché la loro opera fosse comprensibile non solo ai sapienti ma al più vasto pubblico degli ignoranti[18].

In quest'ottica, egli che parla *incultu effatu*[19] e si serve di un modo di esprimersi rispondente a una diversa situazione storica e a nuovi bisogni[20], inizia veramente nella letteratura un'età lontana non solo dagli stilemi sintattici di Cicerone[21] ma anche di un autore a lui molto più vicino nel tempo, come Sidonio Apollinare, che si era compiaciuto di uno stile prezioso e sapiente, ma artificiale e spesso di difficile lettura, non solo nei *Panegirici* ma anche nel'*Epistolario,* così ricco d'interesse e destinato ad un pubblico più eterogeneo e certamente di orecchio meno raffinato di quanto non fosse quello dell'auditorio ravennate[22].

Egli scriverà e conserverà l'idea del passato così come sa scrivere, in modo rozzo, poichè *philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi*[23], e ad interessarlo sono i molti alla cui edificazione morale mostra di tendere.

La sua opera, almeno progettualmente, dovrà servire agli interessi della

religione cristiana per cui, pure in modo frammentario e confuso, *mixte confuseque,* ricorderà *tam virtutes sanctorum quam strages gentium*[24]. Da qui la scelta delle Vite dei Santi come soggetti di insegnamento mistico, nonchè il ricorso ai miracoli che sono un preciso tema ricorrente nella sua opera, ma soprattutto il confronto assai frequente tra gli esiti felici delle vicende dei cristiani che confessano la Trinità con quelli rovinosi degli eretici che la Trinità invece scindono[25]. Da qui anche una religiosità di tipo prevalentemente popolare, che si traduce in una fede che non ammette il dubbio[26] e che non consente ad alcuno di profanarla o di discuterla. Non per nulla ogni dibattito di natura religiosa si risolve in Gregorio in un discorso concitato e quasi sempre tempestoso: Agila, il legato che guida l'ambasceria di Leovigildo a Chilperico, uomo banale, a giudizio del Turonense, e pervicacemente legato alla causa ariana, inutilmente tenterà di portare Gregorio sul terreno della tolleranza, o di convincerlo dell'opportunità di non bestemmiare la legge che non si ossserva, nè di criminalizzare colui il quale, passando fra gli altari dei Gentili e la chiesa di Dio, li veneri entrambi[27]. Gregorio si leva irosamente contro una tale *stultitia* compiacendosi che il Signore non consente che si accostino alla sua santità *canes ac porci.* Analoga asprezza nel colloquio con Oppila, incapace di vedere e di sentire la verità della fede con i suoi occhi cisposi, bisognosi di collirio, e le orecchie otturate[28].

Depositaria di tale fede è la Chiesa cattolica, rappresentata dai suoi ministri: i quali, per quanto spesso operino in modo difforme dai dettami evangelici, non vanno perseguitati *quia ultor est Dominus servorum suorum sperantibus in se*[29], nè limitati nei loro diritti.

Non é però solo l'elemento religioso a motivare la *Storia dei Franchi.* Ve ne é un altro, politico, che spesso si sovrappone a quello religioso o che comunque é ad esso strettamente connesso.

Appartenente ad una famiglia della nobiltà gallo-romana che annovera parecchi senatori nel ceppo paterno[30], il vescovo di Tours é un alverniate; e l'Alvernia é il baluardo del patriottismo in Gallia verso la fine del V secolo[31], in un'età cioè in cui Roma non può essere più punto di riferimento per alcuno. Gregorio, che é forse il primo a sentire le invasioni come superba lezione di forza[32], crede di poter ravvisare un nuovo punto di riferimento nei Merovingi cattolici, nei confronti dei quali, essendo costoro legittimati ad esercitare il potere in Gallia, egli professa un sincero lealismo che gli deriva dalla convinzione che il coraggio e l'ardore di Clodoveo fossero la base su cui construire l'unità politica della Gallia, necessario presupposto per l'unità religiosa.

Occorreva però, alla piena realizzazione del suo disegno, creare per Clodoveo un carisma che attingesse la sua forza oltre la sfere dell'umano e che atribuisse alla sua azione quasi il sugello di una volontà superiore e ispiratrice. Non a caso tutte le azioni compiute dal re merovingio sono volute direttamente da Dio, anche le più crudeli e le meno nobili: Clodoveo induce Cloderico, il figlio di Sigeberto, a massacrare il padre nella boscaglia di Buchau e ne annette il regno[33]; stessa operazione nei confronti dei Franchi Salii[34] e dei Franchi di Cambrai[35]. Clodoveo tuttavia cammina al cospetto di Dio con animo retto e compie azioni giuste ai suoi occhi, per cui é proprio Dio ad armarne il braccio, a disperderne i nemici, ad accrescerne il regno[36].

Si tratta, come ha scritto Vinay, di un Dio non rintracciabile né in quello

feroce del Vecchio Testamento né in quello del nuovo, ma di un Dio che é probabilmente espressione di una cultura in cerca di miti(37).

E'forse proprio questa la chiave di lettura di molti dei personaggi della storia merovingia, crati e sostenuti da Gregorio spesso anche al di là del fatto storico.

Nel settimo secolo l'opera del considdetto Pseudo-Fredegario, attribuendo ai Franchi una remota origine troiana, ne abbellirà la storia con i colori del mito(38); Gregorio avverte già nel suo tempo la necessità di questo mito, poichè é impensabile che un popolo, privo dell'autorità di un *rex,* possa giovare alla realizzazione di grandi disegni politici e i Franchi non conoscono il nome del loro primo re: *cum multa de eis Sulpici Alexandri narret historia, non tamen regem primun eorum ullatinus nominat, sed duces eos habuisse dicit;* nè maggiore luce viene da Renato Profuturo Frigiredo che nomina i re degli altri popoli e non fa menzione del re dei Franchi(39).

Il mito può ben incarnarsi nel cattolico Clodoveo il cui *furor* e la cui *virilitas,* certamente assai vivi nel ricordo dei suoi stessi contemporanei, divengono per l'autore della *Storia dei Franchi* canoni costanti di interpretazione e di giudizio(40).

La creazione del Turonense non ubbidisce tuttavia a regole morali nate e sviluppatesi nell'alveo cattolico: risponde piuttosto ad una morale rappresentata nelle sue forme più primitive e quindi meno sensibile al fatto religioso, ma non per questo meno vera, una morale che, ci si consenta l'espressione nietzcheana, diremmo essere il linguaggio mimico della passione che domina il grande vescovo: la grandezza e l'unità della Gallia, realizzabili solo grazie alla *feretas Francorum.* Una moralità che si adegua alle ferree leggi del realismo politico in base alle quali lo Stato si accresce per diritto di conquista e si mantiene non indulgendo alle comuni suggestioni sentimentali: Costantino che, dopo avere restituito la pace alle Chiese, fa avvelenare il figlio naturale Crispo e annegare in un bagno caldo la moglie Fausta, entrambi attentatori alla sicurezza dell'Impero(41), non solo viene giustificato ma anche guardato come colui che ha compiuto un'azione necessaria.

E' un realismo politico che lo porta a vedere come lentamente, attraverso momenti di violenza e di contatti pacifici, in virtù di una prassi che non recepisce la proibizione dei matrimoni misti contenuta nel codice teodosiano, ma che anzi li consente(42), mediante l'azione della Chiesa i cui interessi sembrano sempre più coincidere con quelli dei Franchi, si vada compiendo quella che si presenta come l'attuazione di una realtà sociale nuova, ossia "la grande impresa della fusione tra Gallo-romani e Franchi"(43).

Tale nuova realtà sociale é, agli occhi di Gregorio, l'unica possibile: ecco perchè gli altri popoli dei quali si parla nella sua storia, Alamanni, Sassoni, Suebi, Goti, Burgundi, Longobardi, Bizantini, vi vengono introdotti solo marginalmente e solo in quanto legati diplomaticamente col popolo franco o in guerra con esso. Se questa é la logica, il fatto che Gregorio veda gli avvenimenti storici ristretti appena alla Gallia(44), ritenuta quasi come entità avulsa dal contesto della politica del tempo, più che un limite, si può intendere come una scelta consapevole rivolta a tutelare quella fisionomia unitaria che si andava prefigurando sotto la spinta della *feretas* dei Franchi e del *furor* dei loro re, e che non si voleva turbata né dall'eresia ariana professata nei regni limitrofi, Italia e Spagna soprattutto, né dal legittimismo bizantino che coglieva ogni occasione per riaf-

fermare il suo prestigio e il suo potere nei territori già dell'Impero. Non é un caso che l'azione di riconquista giustinianea della Spagna, all'epoca del conflitto tra Agila e Atanagildo[45], venga guardata con molto sospetto: l'intromissione bizantina, anche se avvenuta in Spagna e non in Gallia, rappresenta comunque un pericolo concreto del quale non si può non tener conto[46].

Guardando ad uno dei presupposti da cui muove la *Storia dei Franchi,* a quello religioso, non ci si può meravigliare che l'autore della *Storia,* vescovo cattolico e visceralmente antiariano, usi un tono aspro e talora infantilmente polemico nei confronti degli ariani e di Ario, sottogosto ai fuochi infernali dopo aver vuotato le sue interiora *in secessum*[47]. Come prelato, preoccupato peraltro dell'edificazione morale dei suoi lettori e quindi dell'efficacia pastorale della sua opera, va forse giustificato per quel suo compiacersi di fronte al fallimento di Cirola, vescovo ariano deciso a voler fare i miracoli[48], o alla vicenda tragica di Siagrio, colpevole di essersi affidato ad un eretico[49]; né desta meraviglia che, mosso dall'odio teologico[50], e dal desiderio di condurre le anime all'ortodossia, attribuisca i rovesci di Alarico, Godegiselo, Gundebado, Godomaro alla persistenza della loro eresia[51]. A patto però che un tale procedere non gli procuri l'ottundimento del sentimento della verità storica.

Un pericolo questo al quale, secondo taluni, Gregorio non sarebbe esposto grazie al candore e all'ingenuità che lo rendono incapace di alterare scientemente la verità, e che lo portano semmai non a modificarse i fatti ma ad adattarli in vista dei risultati che si propone di raggiungere[52], e grazie anche all'insufficiente informazione dei fatti storici[53].

Sorge il dubbio, a questo punto, che si sia troppo esagerata l'ingenuità da cui sarebbero mossi in genere gli storici del Medio Evo[54], così come si è forse troppo esagerata la carenza di informazione di cui avrebbe sofferto il vescovo di Tours. Sicuramente anzi, per quanto attiene al mondo visigotico, é improprio parlare di difetto di informazione. Prescindendo infatti dalla *Chronica* di Giovanni di Biclaro, da cui trae la cronologia dei re visigoti[55], non poche notizie gli derivano dai continui contatti con gli ambasciatori visigoti alle corti merovingie o con i legati franchi che tornano da Toledo e sostano a Tours o ancora, come ha dimostrato l'Orlandis in un saggio che delinea compiutamente le relazioni tra Gallia e Spagna[56], con quanti intrattengono rapporti tra la penisola iberica e la Gallia merovingia per ragioni commerciali.

Eppure proprio quella visigotica é la pagina di storia più maltratata, e non perché i Visigoti siano ariani. L'ostilità di Gregorio nei loro confronti continua a rimanere viva sia quando se ne avverte l'imminenza della conversione, sia quando questa é già un fatto compiuto: nella sua veste di ambasciatore di Childeberto presso Gontrano per la ratifica del trattato di Andelot, non é ravvisabile in lui un accenno dal quale emerga una qualche favorevole disposizione alle nozze di Recaredo e Clodosinda, introdotte nel discorso e sostenute solo dall'altro ambasciatore, il vescovo Felice[57]; né un moto di simpatia é possibile cogliere nel ricordo della conversione di Recaredo e del suo popolo[58]; anzi, al neofita che, sotto la spinta politicamente significante di Goswinta[59], inendeva intrattenere rapporti pacifici con Gontrano e Childeberto, egli opone un Dio ostile, richiamante Gontrano alla necessità della vendetta contro chi aveva imprigionato Ingonda[60].

In tale lettura dei fatti non si riescono a ravvisare né credulità, né candore

o ingenuità che svuoterebbero peraltro la *Storia dei Franchi* di significato e di valore, riducendola ad un esempio di letteratura piacevole per la freschezza incomparabile delle sue pagine e, tutt'al più, come é stato scritto, ad una strana pittura del suo tempo, capace di attingere alla dignità della storia se la critica non le facesse troppo difetto(61).

Meno banale di quanto spesso lo si dipinga, anzi dalle idee assai chiare su taluni punti essenziali(62), Gegorio sarà stato poco letterato, *rusticus* nell'espressione, di modesta sensibilità morale, passionale tanto da guardare al mondo della storia soprattutto col cuore e col sentimento, ma non sembra mai un ingenuo sprovveduto. Occupa con notevole fermezza il vescovado di una delle diocesi più importanti della Gallia, quella di S. Martino, alla quale proprio la presenza della tomba del Santo conferisce l'eccezionale prestigio di cui egli fa uso per inserirsi autorevolmente non solo nella vita religiosa ma anche in quella politica del regno. Assai vicino al potere, se é vero che si é conquistata l'amicizia degli uomini più eminenti del tempo ed ha ricevuto delicate missioni di ambasciatore(63), si muove con prudenza, spesso con diffidenza, raramente con ingenuità. Significativo a questo riguardo il suo atteggiamento verso Chilperico. Chilperico é responsabile di gravi misfatti: uccide la moglie, Galsuinta, che ne ostacola la passione per Fredegonda(64), mette a fuoco grandissima parte della regione di Tours, invade Limoges e le regioni contigue, brucia chiese, uccide chierici, distrugge i monasteri degli uomini e sconvolge quelli delle donne, fa rivivere insomma il periodo oscuro della persecuzione di Diocleziano(65), condanna sacrilegamente il vescovo Prestestato(66). Eppure Gregorio, finché quegli é vivo, evita non solo di provocarne l'ira, ma si affretta ad allontanare da sé il sospetto di averne diffamato la moglie, la regina Fredegonda(67). Solo dopo che Chilperico, colpito sotto l'ascella e al ventre con un coltello, *iniquum fudit spiritum,* Gregorio si libera del risentimento troppo a lungo represso. Nessuno piange per la morte di colui che é stato *Nero nostri temporis et Herodis:* incapace di amare qualcuno di affetto sincero, Chilperico, alla morte, viene abbandonato da tutti(68).

Non molto dissimile dal rapporto col potere é in Gregorio quello con la storia, reinterpretata in una prospettiva che risponde a motivazioni precise, in base alle quali i dati offerti dalla precedente tradizione storiografica vengono utilizzati spesso in modo che rispondano alle sue scelte ideologiche.

E' l'operazione di cui si serve, come ha ben dimostrato ultimamente il Banniard, per riferire gli avvenimenti relativi alla campagna di Aezio e dei Visigoti contro gli Unni nel 451(69). Il bilanciamento del ruolo dei Goti e dei Franchi nella battaglia del *Campus Mauriacus,* operato dal vescovo di Tours, é una deformazione cosciente non solo dei dati offerti dalla storiografia, ma anche di quanto, del ruolo determinante dei Visigoti in quella battaglia, viveva nella memoria collettiva del tempo.

E non é pensabile che alla base della deformazione voluta da Gregorio vi fossero motivi religiosi: ammessa come vera la sua datazione della conversione di Clodoveo(70), occorrerà quasi un cinquantennio perché i Franchi divengano il popolo eletto.

Il tutto, riteniamo, va invece inquadrato nell'intento di dare una nobiltà storica ai Franchi già prima di Clodoveo: un popolo che, nella bufera provocata dalle orde di Attila nel 451, coopera con Aezio alla salvaguardia e alla difesa

dell'Imperio, trova per ciò stesso un motivo che lo abilita a divenire il popolo guida in Gallia, E'un preciso disegno politico nel quale Franchi e Romani si ritrovano in un'unione, indissolubilmente saldata nel segno del cristianesimo[71], che nessuno deve rallentare o frantumare, né con i patteggiamenti diplomatici, né con la forza, a costo di deformare il fatto storico.

Siagrio, venuto in lotta con Clodoveo e visto l'esito negativo della guerra, si rifugia presso Alarico II che si affretta a soddisfare le pressioni del re franco tendenti ad ottenere il vinto[72]. Ci troviamo innanzi ad una mossa politica sbagliata dalla quale Clodoveo trae l'impressione della debolezza del sovrano visigotico: il quale, tra l'altro, avanzerà, non molto dopo, anche profferte di amicizia[73].

Per Gregorio la mossa di Alarico non lascia dubbi: non lo sfiora nemmeno il sospetto che Siagrio possa essere stato la vittima inconsapevole dei trascorsi conflitti tra il padre, Egidio, e i Goti[74]; Siagrio é ceduto a Clodoveo per timore, poiché il tipico costume dei Goti é quello di aver paura. Il *pavor* dei Goti, opposto alla *virilitas* dei Franchi, é una regola consueta di comportamento che assume i caratteri propri della viltà. Naturale, a questo punto, che nella piana di Vouillé si consumi la tragedia visigotica: le truppe di Alarico, di fronte all'impeto di quelle di Clodoveo, voltano le spalle, *secundum consuetudinem,* e si danno alla fuga[76]. Soffermiamoci per un momento su quanto apprendiamo da Gregorio: Clodoveo assume l'iniziativa della guerra per venire incontro alla popolazione gallica che anelava ardentemente a vivere sotto la dominazione dei Franchi[77]. E'una prima deformazione della verità, forse questa volta inconsapevole.

Non é certo improbabile che i vescovi preferissero una tale soluzione: non a caso Volusiano, vescovo di Tours, era stato rimosso dalla sua sede ed inviato prigioniero in Spagna, dove sarebbe morto intorno al 496, né sono diverse le ragioni della rimozione di Quintiano dalla città di Rodez[78]. Ma occorre ricordare come, nel caso di Quintiano, l'allontanamento sia stato provocato dalla popolazione locale che, evidentemente, non ne condivideva le simpatie filofranche; né appare altresì irrilevante il carattere di provvisorietà dato da Alarico a questi provvedimenti, se é vero che Quintiano, richiamato in patria, può partecipare al Concilio di Agde del 506[79] e che non pochi vescovi sono associati alla redazione del *Breviarium*.

Non va inoltre ignorato il contributo di sangue offerto alla causa gotica dai rappresentanti della classe senatoria alverniate che militarono, al comando di Apollinare, figlio di Sidonio, nell'esercito di Alarico[80].

E non basta. Prima di dare inizio alle operazioni militari, Clodoveo arringa i suoi: "valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum". Sembra l'inizio di una crociata, ma l'intento effettivo del re franco si lascia cogliere nelle parole inmediatamente successive: "Eamus... et superatis redegamus terram in dictione nostra"[81].

Clodoveo non ha dubbi sull'esito finale della guerra; troppi i sintomi della debolezza di Alarico, non ultimo il tentativo di conciliazione portato avanti dal re ostrogoto Teoderico[82].

Le concrete possibilità di vittoria lo spingono alla lotta con l'istinto e la passione che gli sono proprie, con la *feretas* tanto apprezzata da Gregorio il quale é mosso nel racconto da ragioni essenzialmente politiche, viste per di più

con l'occhio dei Franchi.

Non una parola per chi ha aiutato Clodoveo nell'impresa, per i Burgundi di Gundebado[83], il cui contributo dovette essere rilevante se si considerano i tentativi operati da Teoderico per evitare un avvicinamento franco-burgundo[84]. Nessun cenno, se non fugace, a quanto avvenuto inmediatamente dopo la guerra: *de hac pugna Amalaricus, filius Alarici, in Spaniam fugit regnumque patris sagaciter occupavit*[85]; questo é tutto.

Non si poteva, se non si voleva sminuire l'impresa dei Franchi, parlare del ruolo dell'ostrogoto Teoderico nel dopo Vouillé come tutore di Amalarico, né ricordare l'annessione all'Italia della provincia di Arles o l'operazione con cui fu ripristinata la prefettura della Gallia[86].

Né ciò va attribuito a carenza di informazione: prescindendo dal fatto che di Teoderico sono riportati nella *Storia dei Franchi* avvenimenti certo di minore importanza, come il matrimonio della figlia Teodegota col re burgundo Sigismondo[87], o le nozze dello stesso Teoderico con Audofleda, sorella di Clodoveo[88], non é pensabile che nella memoria collettiva della Gallia del VI secolo si sia smarrita l'eco di un'impresa che, sotto le mura di Arles, costò ai Franchi una perdita enorme in vite umane, anche a voler ritenere esagerata la notizia di 30.000 caduti offertaci da Jordanes[89].

Ma Teoderico aveva ostacolato anch'egli l'unita della Gallia sia quando si era prodigato per evitare l'urto franco-visigoto con le sollecitazioni alla prudenza rivolte a Clodoveo e a Gundebado[90], o con l'esplicito invito ai re degli Eruli, dei Guarni e dei Turingi di costituire un fronte unico contro l'imperialismo merovingio[91], sia quando, dopo lo scontro, era intervenuto militarmente sotto le mura di Arles; per non dire poi che i Franchi, lui vivo, non riuscirono mai ad intaccarne la potenza[92]. Teoderico quindi é un corpo estraneo che va respinto e demonizzato[93], persino nei suoi familiari: Amalasunta, la figlia, é divoratrice di uomini, affamata di sesso e matricida[94]; la nipote, Amalaberga, sposa di Ermanafredo, re dei Turingi, scardinatrice della unitá familiare[95].

A Vouillé i Visigoti soccombono perché sono vili: altra grave deformazione della verità.

Imprevidenti certo nel non aspettare i rinforzi promessi da Teoderico, eccesivamente leggeri e baldanzosi, ma non vili: i soldati visigoti, stando alle parole di Procopio il quale ci offre del fatto forse il documento più veridico[96], rimproverano ad Alarico l'eccessivo indugiare nell'attesa del suocero e si dichiarano pronti a combattere e a vincere da soli la guerra contro l'aggressore.

E' peraltro quella di Gregorio una valutazione che non regge se confrontata con quanto la sua indubbia onestà di fondo gli fa altrove ricordare: dopo il disastro di Vouillé i Visigoti rioccupano parte dei territori perduti sul suolo gallico[97], invadono nel 534 la città di Arles[98], resistono nel 541 all'assedio di Saragozza da parte di Childeberto I e Clotario II[99] dissuadendo le truppe franche dal ritentare, per quasi mezzo secolo, altre avventure militari. E non é tutto: nel 586 é Recaredo a dirigersi a Narbona e a far bottino all'interno delle Gallie[100]. Ma qui riappare l'astiosa ricostruzione dei fatti: il *dux* Desiderio attacca Carcassonne, i Goti scappano (*fugire Gothi coeperunt*), ma per i Franchi é un disastro: Desiderio viene ucciso e solo pochi dei suoi riescono a mettersi in salvo ed a raccontare gli avvenimenti[101]; e poi di nuovo Arles, dove i Goti fanno bottino e catturano prigionieri[102].

Per ovviare alla stranezza di questi Visigoti che scappano e tuttavia vincono, Gregorio ne motiva i successi non col valore ma con una serie di combinazioni fortunate: Gontrano decide nel 585 l'invio di un esercito in Spagna perché non é tollerabile che i confini degli *horrendi Gothi* si estendano fin nelle Gallie, ma Recaredo assume l'iniziativa e si impossessa del *castrum* di Cabarède, depreda il territorio di Tolosa giungendo sino a Beaucaire, sul Rodano. E' normale la sconfitta, dice Gontrano rivolto ai suoi *duces,* quando non si fa tesoro dei princìpi dei padri: loro hanno edificato chiese, riposto tutte le speranze in Dio, onorato i martiri e venerato i sacerdoti, noi invece non solo non temiamo Dio, ma portiamo la devastazione nei suoi santuari, uccidiamo i suoi ministri e vilipendiamo anche le reliquie dei santi(103).

Inutilmente Gregorio, che avverte nella sterile esercitazione oratoria di Gontrano il segno dell'inerzia, ne maschera gli esiti attribuendogli la pervicace volontà di continuare l'azione demolitrice dei Goti, ansiosi di pace(104); si tratta di un velo pietoso disteso sulla inefficienza militare di Gontrano e dei suoi *duces,* ma, quando se ne aprono i lembi, la verità della storia mostra, nell'ultimo tentativo del re merovingio contro la Settimania, l'esercito franco in completa rovina con 5.000 uomini caduti sul campo e oltre 2.000 ridotti in catene(105).

La motivazione di quest'ultimo attacco di Gontrano é ammantata di religiosità, così come quella che aveva visto Clodoveo andare contro Alarico, ma le truppe visigotiche sono comandate dal *dux* Claudio, governatore della Lusitania e fervente cattolico(106), e il trionfo delle loro armi é celebrato a Mérida, dal Vescovo Masona, con una funzione religiosa nella Basilica di Santa Eulalia(107).

Sono lontani i tempi di Vouillé, quando, sotto la spinta del *furor* di Clodoveo, si era aperta alla *feretas Francorum* tutta la Gallia, dalla Loira ai Pirenei. E' una diversa realtà di cui Gregorio ha per primo coscienza per cui si costringe ancora a venire in aiuto alla leggenda dei Franchi, continuando a motivare i fatti in senso antivisigotico: i Franchi vengono sconfitti perché si sono fatti sorprendere imprudentemente a crapulare(108).

Alla viltà i Visigoti aggiungono l'infedeltà, la *detestabilis consuetudo* di uccidere i sovrani sgraditi(109). Anche qui Gregorio, che pure ubbidisce alla sua inclinazione naturale per l'ordine e la stabilità, esprime il netto dissenso verso chi attenta all'assolutismo regio accentuando i toni della polemica antivisigotica. Se infatti i Visigoti uccisero sette dei dodici re anteriori ad Agila, contemporaneo di Gregorio, non si vede come il Turonense, che dice di mostrare tanta pena a parlarne(110), non stigmatizzi l'analoga *consuetudo* diffusa tra i re merovingi e da loro praticata, di preferenza, nell'ambito familiare(111).

Vili e infidi, i Visigoti sono anche persecutori, tra i più terribili. Terribile é Eurico il quale scatena sui cristiani delle Gallie una violenta persecuzione: confina i chierici, manda in esilio i sacerdoti, ne uccide altri e giunge a tanto di ignominia da fare ostruire gli ingressi dei templi con rovi di spini, illudendosi di favorire così la dimenticanza della fede(112). Per rendere più credibile la sua tragica ricostruzione del periodo euriciano, Gregorio si appoggia all'autorevole testimonianza di Sidonio Apollinare(113).

Ma la lettera cui si riferisce Gregorio, la sesta del settimo libro indirizzata al vescovo Basilio, redatta in un momento in cui il re goto era in piena guerra contro l'Impero e proprio Sidonio dirigeva la resistenza dell'Alvernia(114), non

lascia cogliere elementi che giustifichino la sua tesi. Eurico, cui é insopportabile persino il termine "cattolico", é per Sidonio più il capo di una setta che di un popolo[115], ma é soprattutto colui che denuncia il trattato con Roma e compie numerosi tentativi di espansine territoriale[116]. Se poi nella *figurata Babylonia* in cui si vive, la cristianità attraversa un momento drammatico, con l'abbandono delle chiese che voinvolge non solo le parocchie di campagna ma anche quelle urbane[117], effetto della negligenza dei fedeli, non riteniamo che Sidonio voglia attribuire la colpa di ciò alla politica di Eurico.

Gli atti dei Concili di Orange del 441, di Arles del 452, di Angers del 453, rivolti a rassodare la disciplina ecclesiastica e a riformare i costumi del clero secolare[118] e regolare[119], dimostrano che era avvertita nella Chiesa del V secolo la necessità di arginare il disamore verso la fede.

Se di contrasti con la Chiesa si può parlare nell'età di Eurico, essi furono limitati al periodo cruciale della lotta con l'Impero e i provvedimenti punitivi, peraltro circoscritti nel tempo, riguardarono quei vescovi nei quali l'influenza romana era più viva: lo stesso Sidonio, prima imprigionato, fu quindi graziato e ricevuto a Bordeaux da Eurico del quale sollecitò la benevolenza esaltandone la potenza e la munificenza di cui fu oggetto l'amico Lampridio, retore e poeta tra i più acclamati della città[120]. Né si può scordare che il governatore dell'Alvernia, Victorius, uomo di Eurico, in una permanenza di appena nove mesi nella città di Clermont, poteva ostentare il suo cattolicesimo arricchendo la Basilica di S. Giuliano di quelle colonne *quae sunt in aede positae* e costruendo *basilicam sancti Laurenti et sancti Germani Licaniacensis vici*[121].

Si é già accennato ai provvedimenti in tal senso di Alarico; no diverso é l'atteggiamento di Leovigildo. Gregorio riporta l'episodio di Fronimio, vescovo di Agde, contro il quale qui il re goto inviò dei sicari[122]. Fronimio tuttavia si salva: pure il suo caso va ricondotto comunque a motivi politici alla ribellione di Ermenegildo e ai legittimi sospetti di Leovigildo circa il ruolo attivo del regno franco, patria di origine del vescovo, nella sollevazione del figlio.

In questa azione di sistematica deformazione dei dati storici relativi al mondo visigotico, in cui poco spazio trova, a nostro giudizio, l'ingenuità storiografica, Gregorio non é per nulla sfiorato dal sospetto che possa risultare quanto meno poco credibile non tanto la sua ricostruzione dei fatti, quanto il giudizio sempre costantemente negativo su un popolo che ebbe tanta parte nella storia della Gallia dei secoli V e VI. Tanto più se si considerano i frequenti rapporti matrimoniali tra Visigoti e Franchi i quali, proprio perché depositari di tutta la *feretas* barbarica, avrebbero dovuto disdegnarne ogni commistione[123].

Meno duro talora Gregorio appare solo per Leovigildo, del quale non può non ammirare l'energia, esaltata addirttura con un'immagine significante tratta dalla Bibbia: Leovigildo uccide tutti quelli che erano soliti ammazzare i sovrani, *non relinquens ex eis mingentem ad parietem*[124]; ma é solo un momento: il vescovo di Tours, che pure fa convertire Leovigildo in punto di morte[125], non ha il minimo dubbio nel renderlo responsabile dell'uccisione di Ermenegildo, *Leuvichildus... Herminichildum filium suum... morti trudedit*[126] e, quando rievoca le fasi del tragico scontro tra padre e figlio, piuttosto che sottolineare di Leovigildo la padronanza dei complessi termini della controversia trinitaria[127], ne evidenzia, come fraudolento, il tentativo di conciliazione portato avanti quando si reca a pregare sulle tombe dei martiri e nelle chiese

cattoliche[128].

L'operazione storica di Gregorio, volta ad esaltare i Franchi all'interno della società della Gallia e a legittimarne il ruolo di popolo guida, non sortisce certo gli effetti voluti.

Clodoveo é indubbiamente il protagonista di una pagina politicamente esaltante della storia merovingia, ma si tratta solo di una fase difficilmente ripetibile, malgrado il vescovo di Tours -e qui é forse la sua ingenuità- spesso si sia illuso del contrario. Dopo Clodoveo, ha scritto Massimo Oldoni, "cento anni di bufera"[129]; solo tre anni di speranza, dal 558 al 561, il periodo in cui Clotario ridona allo Stato l'unità[130], dopo di che ancora la realtà delle guerre civili e poi Gontrano, la più grossa delusione di Gregorio, i cui furori si spengono nei sermoni rivolti ai suoi *duces*[131] o nell'attribuire ad altri, come a Childeberto, il peso di responsabilità che sono solo le sue[132]; quindi la fine, alla quale Gregorio non assiste, ma che rivive nella tragica descrizione che ne farà lo Pseudo-Fredegario: dopo tre giorni di torture, Brunechilde, già ottantenne, per ordine del nipote Clotario II, viene legata per i capelli, un piede e un braccio alla coda di un cavallo velocissimo che la fa a pezzi[133].

E' la fine di un'età ma anche quella, inequivocabile, delle illusioni del vescovo di Tours.

NOTAS

* Ricerca eseguita col concorso finanziario del C.N.R. e del Min. P.I.

1. N. D. FUSTEL de COULANGES, *De l'analyse des textes historiques,* "RQH", 41, 1887, pp. 5-35.
2. J. ORLANDIS, *Un libro inglés sobre los Godos en España,* "CHE", 49-50, 1969, pp. 310-322.
3. CICERONIS *De Oratore,* 1.II,IX,36 (ed. COURBAUD, Les Belles Lettres, Paris 1966_4).
4. M. OLDONI, Introduzione a *La Storia dei Franchi,* I, Milano 1981, p.XX.
5. Della sterminata letteratura critica in cui si riconosce il ruolo degli *Historiarum Libri* per la conoscenza delle vicende della Gallia nei secoli V e VI, ci limitiamo a ricordare G. MONOD, *Etudes critiques sur les sources de l'histoire mérovingiene, I: Introduction. Grégoire de Tours. Marius d'Avenches,* Paris 1872, p. 22; A. MOLINIER, *Les sources de l'histoire de France, I: Epoque primitive, mérovingiens et carolingiens,* Paris 1901, p. 59; G. KURTH, *De l'autorité de Grégoire de Tours,* in "Etudes franques",II, Paris-Bruxelles 1919, p. 206; R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours et les prémiers historiens de la France,* in "Lettres d'humanité", 2, 1943, p. 81; R.A. MEUNIER, *Grégoire de Tours et l'histoire morale du centre-ouest de la France. Etude sur les manifestations des liaisons spirituelles régionales entre Loire et Gironde, des confins d'Auvergne à l'Océan, au dernier quart du VIe siècle,* Poitiers 1946, p.80; D. BIANCHI, *Da Gregorio di Tours a Paolo Diacono,* "Aevum", 34, 1961, p. 151; O. CAPITANI, *Motivi e momenti di storiografia medioevale italiana: secc. V-XIV,* in "Nuove questioni di Storia medioevale", Milano 1969, p. 741.

   A giudizio di F. L. GANSHOF *(L'historiographie dans la monarchie franque sous les Mérovingiens et les Carolingiens,* in "CISAM", XVII: *La storiografia altomedievale,* Spoleto 1970, pp. 634-635) "pour l'histoire du *Regnum Francorum* de 575 à 591... les *Historiae* sont-elles une source de grande qualité" e ancora a n.5 di p. 635: "Grégoire de Tours a même inséré in-extenso dans son oeuvre quelques documents importants. C'est notamment par lui que nous avons conservé le texte du traité d'Andelot".
6. C.G. KRIES, *De Gregorii Turonensis episcopi uita et scriptis,* Breslau, 1839 (dove, tuttavia, é possibile cogliere una generale puntualità dei dati biografici di Gregorio); S. HELLMANN, *Studien zur mittelalterlichen Geschichtschreibung, I: Gregor von Tours,* "HZ", 107, 1911, pp. 1-43. Più temperato il

giudizio di M. BONNET *(Le latin de Grégoire de Tours,* Hildesheim 1968, rist. anast. ed. Paris 1890, p. 6 n. 3) secondo cui Gregorio é sincero, "mais la sincerité n'exclut pas une certaine mauvaise foi..., la mauvaise foi des apologètes".

7. Cfr. I. W. LOEBELL, *Gregor von Tours und seine Zeit,* Leipzig 1869_2, p. 332 sgg.; G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., p. 114 sgg.; A. MOLINIER, *Les sources* I cit., p. 60.

8. Cosi F. LOT, *Les destinées de l'Empire en Occident de 395 à 888,* in "F. LOT-CH. PFISTER-F.L. GANSHOF, Histoire du Moyen Age I", Paris 1928, pp. 377-378.

9. Cfr., sul punto, M. BONNET, *Le latin* cit., p. 61. Sul tipo di approccio di Gregorio con la Bibbia come una maniera di vivere in presenza di Dio, vd. P. ANTIN, *Emplois de la Bible chéz Grégoire de Tours e Mgr Pie,* "Latomus", 26, 1967, pp. 778-782, part. p. 781.

10. GREGORII EPISCOPI TURONENSIS *Historiarum Libri X* (d'ora innanzi *HL*) (ed. KRUSCH, M. G. H., *Script. rer. Merov.,* I, 1, 1937, rist. ed. 1885), V, 8. Sulla cultura di Fortunato: G. PEPE, *Il Medio Evo barbarico in Europa,* Milano 1948, p. 133; E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel medioevo,* tr. it., Milano 1960, pp. 101, 238.

11. Per gli echi virgiliani e sallustiani in Gregorio, vd. M. BONNET, *Le latin* cit., pp. 4, 49 sgg.; R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours* cit., p. 87. A giudizio di G. PEPE *Il Medio Evo barbarico in Europa* cit., p. 164) la conoscenza di Virgilio (almeno i primi otto canti dell'Eneide: A. VERNET, *La transmission des textes en France,* in "CISAM"; XXII: *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII all'XI secolo,* Spoleto 1975, p. 93), autore di non facile intelligenza per chi sia *rusticus,* dimostra in Gregorio più che un'infarinatura di latino. Un ridimensionamento dell'influenza sallustiana in Gregorio é stato operato da M. OLDONI, *(Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": letture e fonti, metodi e ragioni,* "StudMed", s. III, 13, 1972, particolarmente p. 588 sgg.) il quale, contro l'opinione più diffusa, ritiene che la similitudine Chilperico-Nerone in Gregorio (*HL.* VI, 46) vada accostata non tanto al modello del Catilina di Sallustio, quanto piuttosto allo straordinario ritratto di Nerone lasciatoci da Orosio *(Adv. paganos,* VII, 7). Per la natura dell'educazione letteraria di Gregorio, vd., ancora utile, il vecchio saggio di G. KURTH, *Saint Grégoire de Tours et les études classiques au VIe siècle,* extr. de la "RQH", 1878, pp. 1-8.

12. Cfr. G. VINAY, *San Gregorio di Tours (Saggio),* Carmagnola 1940, p. 32.

13. Greg. Turon. *HL,* IX, 15. A giudizio di Gregorio Recaredo é convinto alla conversione proprio dall'impotenza degli ariani a compiere miracoli. Cfr. S. BOESCH GAJANO, *Il Santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours,* in "Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità Medievale. 10-13 ott. 1971", XII: *Gregorio di Tours,* Todi 1977, p. 89 n. 155. Sul punto, vd. già F. DAHN, *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Konigtums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis auf Feudalzeit,* V: *Die politische Geschichte der Westgothen,* Würzburg 1870, p. 53 n. 1; K. F. STROHEKER, *Leowigild,* in "Germanentum und Spätantike", Zürich-Stuttgart 1965, p. 171; J. FONTAINE, *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne,* in "CISAM", XIV: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo,* Spoleto 1967, p. 114.

14. Greg. Turon. *HL,* I, *Praef.:.. Nec repperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus...* Sulla decadenza delle arti liberali nella Gallia del secolo VI, lamentata da Gregorio, vd. M. BONNET, *Le latin* cit., pp. 44, 80 sgg.; A. MOLINIER, *Les sources* I cit., p. 55; G. PEPE, *Il Medio Evo barbarico in Europa* cit., p. 156; M. GARAUD, *Les classes sociales dans la cité de Poitiers à l'époque mérovingienne,* in "Etudes mérovingiennes. Actes des journées de Poitiers. 1er—3 Mai 1952", Paris 1953, p. 141; E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., p. 100.

15. Greg. Turon, *HL,* I, *praef.*

16. Greg. Turon. *HL,* II, 21: *Sidonius... vir secundum saeculi dignitatem nobilissimus et de primis Galliarum senatoribus.* Cfr. A. JAHN, *Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der I. Dynastie,* I, Halle 1874, p.

460 n. 4; A. COVILLE, *Sidoine Apollinaire à Lyon,* Lyon 1904, p. 6; N. TAMASSIA, *Gregorio di Tours e Omero,* in "Scritti di Storia giuridica, II, Padova 1967; p. 605 (gia in "Atti del R. Ist. Ven. di Sc., Lett. e Arti", 88, 1929-1930); E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine,* II: *L'Eglise des Gaules au Ve siècle,* 1: *L'Eglise et les barbares. L'organisation ecclésiastique et la hiérarchie,* Paris-Toulouse 1957, p. 222. Su Sidonio: K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien,* Tübingen 1948, p. 217 sgg. nr. 358; ID., *Die Senatoren bei Gregor von Tours,* in "Germanentum" cit., pp. 193 e n. 3, 199-200.

17. SIDONII APOLLINARIS *Epistulae* (ed. LUETJOHANN, M.G.H., *Auct. Ant.,* VIII, 1887), IV, 22, 5-6. Sidonio si sottrae alle sollecitazioni dell'amico Leone, cancelliere di Eurico, che lo invitava a scrivere su temi di storia visigotica, allegando pretestuosamente motivazioni legate alla sua condizione sacerdotale. In effetti, malgrado Sidonio mostri ammirazione per Eurico (vd. *infra,* n. 116), non intende scriverne il panegirico. Cfr. I. W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., pp. 320-321; L. DUVAL-ARNOULD, *Etudes d'histoire du droit romain au Ve siècle d'après les lettres et les poèmes de Sidoine Apollinaire,* Paris 1888, p. 108; G. YVER, *Euric, roi des Wisigoths (466-485),* in "Etudes d'histoire du Moyen Age dediées à Gabriel Monod", Paris 1896, p. 41; G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 129; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 1 cit., pp. 42 n. 12, 71; P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invsions germaniques,* Paris 1964_3, p. 237; J. SVENNUNG, *Jordanes und Scandia. Kritisch-exegetische Studien,* Stockolm 1967, p. 6 n. 9; M.A. WES, *Das Ende des Kaisertums im Westen des römischen Reichs,* Amsterdam 1967, p. 116; B. BALDWIN, *The Purpose of the "Getica",* "Hermes", 107, 1979, p. 491.
18. Sul tema, ultimamente, B. GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval,* Paris 1980, p. 215. Per le peculiarità del *sermo humilis,* vd. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., pp. 33-67.
19. Greg. Turon. HL, I, *praef.*
20. Cfr. E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., p. 85; S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico,* II, 2, Bari 1974_4, p. 261.
21. Sul latino di Gregorio, vd. I. W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit;, pp. 306-310; M. BONNET, *Le latin* cit., *passim.*
22. A proposito dello stile e del gusto di Sidonio, cfr. R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours* cit., p. 85; A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et les derniers éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths,* in "CISAM", III: *I Goti in Occidente,* Spoleto 1956, p. 277; E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., p. 233; A. VERNET, *La transmission* cit., pp. 91-92.
23. Greg. Turon. *HL,* I, *praef.* Cfr. I. W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 306; G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., pp. 110-111; H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne,* Paris-Bruxelles 1937_6, p. 111; R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours* cit., p. 82; E. AUERBACH, *Lingua letteraria e pubblico* cit., p. 102; B. GUENÉE, *Histoire et culture historique* cit., p. 215.
24. Greg. Turon. *HL,* II, *praef.*
25. Greg. Turon. *HL,* III, *praef.*: *Vellim, si placet, parumper conferre, quae christianis beatam confitentibus Trinitatem prospera successerint et quae hereticis eandem scindentibus fuerint in ruinam.*
26. Cfr. G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 122.
27. Greg. Turon. *HL,* V, 43: *Leuvichildus vero rex Agilanem legatum ad Chilpericum mittit, virum nulli ingenii aut dispositiones ratione conperitum, sed tantum voluntatem in catholica lege perversum.* Il dibattito (su cui: I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., pp. 285-286; G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 127; S. HELLMANN, *Gregor von Tours* cit., pp. 37-38; J. N. HILLGARTH, *Coins and Chronicles: Propaganda in Sixth-century Spain and the Byzantine Background,* "Historia", 15, 1966, p. 490 e n. 28), che si incentra sulla affermazione di Agila circa la possibilità di venerare le Chiese e gli altari pagani, se mostra da un lato lo spirito tollerante dei Goti (S. MAC-KENNA, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom,* ;Washington, D.C. 1938, pp. 114-115; J. FONTAINE, *Conversion et*

culture Cit., pp. 103-104; E.A. THOMPSON, *The Goths in Spain,* Oxford 1969, pp. 36-37, 82; B. SAITTA, *Un momento di disgregazione nel regno visigoto di Spagana: La rivolta di Ermenegildo,* "QC", 1, 1979, p. 130), quasi indifferente al fatto religioso, chiarisce, attraverso l'inorridita reazione di Gregorio (E.A. THOMPSON, *The Date of the Conversion of the Visigoths,* "JRS", 7, 1956, p. 10), l'opinione cattolica verso l'arianesimo germanico. Sul punto: W. von den STEINEN, *Chlodwigs Uebergang zum Christentum,* "MIOEG", 12 erg. 1933, p. 471.

Per le motivazioni dell'ambasceria di Leovigildo a Chilperico, cfr. P. GOUBERT, *Byzance et l'Espagne wisigothique (554-771),* "Ebyz", 2, 1944, pp. 30, 58-59; W. GOFFART, *Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: The Pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585),* "Traditio", 13, 1957, p. 109 e n. 167; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 74.

28. Geg. Turon. *HL,* VI, 40. Cfr. P.D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom,* Cambridge 1972, p. 15 e n. 4. Oppila, fintosi cattolico, viene smascherato allorché critica la forma cattolica della benedizione e rifiuta di prendere l'Eucaristia. Vd. C. VOGEL, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle,* Paris 1952, p. 166; J. FONTAINE, *Conversion et culture* cit., pp. 104-105; E. A. THOMPSON, *The* Goths cit., p. 37.

29. Greg. Turon. *HL,* V, 36. Per i tentativi di Gregorio rivolti a tutelare la dignità degli ecclesiastici spesso offesa, e non solo dal potere politico, vd. E. SESTAN, *Stato e Nazione nell'Alto Medioevo. Ricerche sulle origini nazionali in Francia, Italia, Germania,* Napoli 1952, p. 184; M. ROUCHE, *Francs et Gallo-Romains chez Grégoire de Tours,* in "Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale. 10-13 ott. 1971", XII: *Gregorio di Tours,* Todi 1977, p. 167 n. 71; M. REYDELLET, *Pensée et pratique politiques chez Grégoire de Tours, ibid.,* p. 177.

30. Greg. Turon. *HL,* V, 49. Cfr. K.F. STROHEKER, *Die Senatoren* cit., p. 195; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts,* München 1970, p. 118; M. ROUCHE, *Francs* cit., p. 144. Per i dati biografici di Gregorio, oltre alle puntuali annotazioni di C.G. KRIES, *De Gregorii Turonensis* cit. cfr. I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 5 sgg.; G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., p. 2 sgg.; K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel* cit. (Stammbaum der Familie Gregors von Tours).

31. Cfr. R. LATOUCHE, *Grégoire de Tous* cit., p. 83.

32. Cfr. G. VINAY, *San Gegorio di Tours* cit., p. 42.

33. Greg. Turon. *HL* II, 40.

34. Greg. Turon. *HL,* II, 41.

35. Greg. Turon. *HL,* II, 42.

36. Greg. Turon. *HL,* II, 40: *Prosternabat enim cotidie Deus hostes eius sub manu ipsius et augebat regnum eius, eo quod ambularet recto corde coram eo et fecerit quae placita erant in oculis eius.* Clodoveo, al fine di annettersi i territori ancora indipendenti delle stirpi franche, usa di preferenza l'eliminazine violenta delle famiglie rivali, servendosi spesso dell'inganno e del tradimento (M. NAUDET, *De l'état des personnes en France sous les rois de la prèmiere race,* in "Histoire et et mém. de l'Inst. royal de France. Acad. des Inscr. et Belles-Lettres", 8, Paris 1827, p. 425; I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., pp. 77, 139, 213, 248, G. GAROLLO, *Teoderico re dei Goti e degl'Italiani,* Firenze 1879, p. 163; G. TAMASSIA, *Egidio e Siagrio. Contribuzione alla storia della costituzione politica della Gallia nel secolo V,* Torino 1886, pp. 41-42; E. GLASSON, *Histoire du droit et des institutions de la France,* II; *Epoque franque,* Paris 1888, pp. 110-111; P. VIOLLET, *Histoire des institutions politiques et administrative de la France,* I, Paris 1890, p. 200 n. 5; G.KURTH, *Histoire politique des Mérovingiens,* Paris 1893, pp. 294-295, 305 sgg.; L. HALPHEN, *Grégoire de Tours historien de Clovis,* in "Mél. d'hist. du Moyen Age offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves", Paris 1925, pp. 242-243; E. CHENON, *Histoire générale du droit français public et privé des origines à 1815,* I: *Période gallo-romaine, période franke, période féodale et coutumière,* Paris 1926, p. 116; F. LOT, *La conquête du pays d'entre Seine-et-Loire par*

Francs. la lingue armoricaine et les destinées du Duché du Maine, "RH", 165, 1930, p. 251 e n.3; CH. PFISTER, *Gaul under the Merovingian Franks. Narrative of Events,* in "The Cambridge Medieval History", II: *The Rise of the Saracens and the Foundation of the Western Empire,* Cambridge 1936, pp. 115-116; E. SESTAN, *Stato e Nazione* cit., p. 181; I. WOOD, *Kings, Kingdoms and Consent,* in "Early Medieval Kingship", Leeds 1979, rist. ed. 1977, p. 10; G. VINAY, *Senso e non-senso nella Storia dei franchi di Gregorio di Tours,* in "Alto Medioevo latino. Conversazioni e no", Napoli 1978, p. 47).

Gregorio tuttavia, nel quale é una "étrange perversion du sens moral" (M. BONNET, *Le latin* cit., p. 7 n.1) o, se si vuole, un "primitivismo morale" (M. SIMONETTI, *Qualche osservazione sul rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours,* in "La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità. Atti del Convegno tenuto in Erice (3-8 XII 1978)", Messina 1980, p. 40) su cui incide scarsdamente l'efficacia della morale cristiana (E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale,* tr. it., Torino 1956, p. 90; P. BREZZI, *Gli storiografi altomedievali come interpreti delle trasformazioni sociali e delle esigenze economiche dei regni romano-barbarici,* "Medioevo. Saggi e Rassegne", 5, 1980, p. 26), non appare per nulla impressionato dalla brutalità e dalla freddezza di Clodoveo il quale opera con sucesso perché prediletto da Dio. Sul punto, cfr. G. TAMASSIA, *Longobardi, Franchi e Chiesa roana fino ai tempi di re Liutprando,* Bologna 1888, p. 19; L. HALPHEN, *art. cit.,* p. 239 sgg.; G. PEPE, *Il Medio Evo barbarico in Europa* cit, p. 89; P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medio Evo,* Milano 1968, pp. 347, 367; B. VETERE, *Strutture e modelli culturali nella società merovingia. Gregorio di Tours: una testimonianza,* Galatina 1979, p. 25 n. 44 (a p. 27).

37. G. VINAY, *Senso e non-senso* cit., p. 48.

38. *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii Scholastici Libri IV cum continuationibus* (ed. KRUSCH, M.G.H. *Script. rer. Merov.,* II, 1956, rist. ed. 1888) II, 4; III, 2. Sulla pretesa origine troiana dei Franchi si veda il dotto lavoro del LUETHGEN, *Die Quellen und der historische Werth der fränkische Trojassage,* Bonn 1876. Cfr. inoltre, P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici* cit., pp. 501-502; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 5; F.L. GANSHOF, *L'historiographie* cit., p. 640; G. VINAY, *Letteratura antica e letteratura latina altomedievale,* in "CISAM" XXII cit., p. 515; M. OLDONI, Introduzione cit., p. LVII.

39. Greg. Turon. *HL,* II, 9. Cfr. I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 336, A. GASQUET, *Etudes byzantines: L'Empire byzantin et la monarchie franque,* Paris 1888, pp. 96-97; S. HELLMANN, *Gregor von Tours* cit., p. 9; I. WOOD, *Kings* cit., p. 9. Un'accurata analisi del testo di Gregorio in N. WAGNER, *Zur Herkunft der Franken aus Pannonien,* "FMS", 11, 1977, pp. 218-228. Per la ricchezza delle notizie mutuate da Sulpicio Alessandro e Renato Profuturo Frigiredo, vd. G. WAITZ, *Deutsche Verfassungsgeschichte,* II, 1: *Die Verfassung des fränkischen Reichs,* Belin 1882_3, pp. 21-22, 30, 58-59; A. GASQUET, *op. cit.,* p. 101 A. MEITZEN, *Wanderungen, Anbau un Agrarrecht der Völker Europas nördlich der Alpen,* I: *Siedelung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen,* Berlin 1895, p. 509; E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* I cit., p. 620; W. OECHSLI, *Zur Niederlassung der Burgunder un Alamannen in der Schweiz,* "Jahrbuch für Schweizerische Geschichte", 33, 1908, pp. 236, 238; R. CESSI, *La difesa della diocesi gallica nel secolo V,* Venezia 1916, pp. 11 n. 3, 17, 18 e n. 2, 21; L. SCHMIDT, *Mundiacum und das Burgunderreich am Rhein,* «Germania», 21, 1937, pp. 265-266; H. NESSELHAUF, *Die spätrömische Verwaltung der gallisch-germanischen Länder,* in "Abhand. der Preuss. Akad. der Wiss. Phil. - hist. Kl". Berlin 1938, p. 31 n. 2; A.W. BYVANCK, *Notes batavo-romaines,* VIII: *Les Burgondes dans la Germanie seconde, "Mnemosyne", 7, 1939, pp. 76-77; L. SCHMIDT, Geschichte der deutschen Stämme bis zum Ausgang der Völkerwanderung. Die Westgermanen,* II, 1, München 1940_2, p. 113; K.F. STROHEKER, *Ker senatorische Adel* cit., pp. 45-46,

185 nr. 204; P. COURCELLE, *Histoire litteraire* cit., pp. 81-82; K.F. STROHEKER, *Alamannen in römischen Reichsdienst*, in "Germanentum" cit., *p. 33; ID., Studien zu den historisch-geographischen Grundlagen der Nibelungendichtung. I. Mundiacum in der Germania II und die Sitze der Burgunder Gunthers, ibid.*, p. 253; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., pp. 23, 25 sgg.; B.S. BACHRACH, *The Alans in Gaul*, "Traditio", 23, 1967, p. 482 e n. 27; I. WOOD, *art. cit.*, p. 23; B. VETERE, *Strutture e modelli culturali* cit., pp. 11 n. 4, 61 e n. 133, 167-169; M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes, 418-781; Naissance d'une région*, Thèse, Paris 1979, p. 21.

40. Cfr., in tal senso, G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., p. 46.
41. Greg. Turon, *HL*, I, 36: *Hic Constantinus anno vicessimo imperii sui Crispum filium veneno, Faustam coniugem calentem balneo interfecit, scilicet quod proditores regni eius esse voluissent.*
42. Sulla datazione della Costituzione con cui Valentiniano I aveva proibito i matrimoni misti (*CTh.* III, 14, 1, edd. MOMMSEN et MEYER, Berolini 1905) e sulla efficacia di essa nei regni romano-barbarici, in particolare in quello dei Franchi, cfr. R. SORACI, *Ricerche sui "conubia" tra Romani e Germani nei secoli IV-VI*, Catania 1974_2, pp. 73-81, 152-153.
43. P. BREZZI, *Gli storiografi altomedievali* cit., p. 29. In questo senso, vd. già J.M. WALLACE-HADRILL, *The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research*, in "Transactions of the Royal Historical Society", 5ª s., 1, 1951, pp. 35-36.
44. E. AUERBACH, *Mimesis* cit., p. 88: "Gregorio... vede appena la Gallia".
45. Sul tema, cfr. B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 83 sgg.
46. Greg. Turon, *HL*, IV, 8. Il brano, nel quale é possibile cogliere echi di annali visigotici (G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 135), mostra chiaramente come Gregorio, romano, faccia propri i sentimenti e i risentimenti dei Franchi. Cfr. E. SESTAN, *Stato e Nazione* cit., p. 182; G. VINAY, *Senso e non-senso* cit., pp. 53-54.
47. Greg. Turon. *HL*, III, *praef.* Cfr. G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., p. 122; G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 126; L. HALPHEN, *Grégoire de Tours* cit., p. 126; D. BIANCHI, *Da Gregorio di Tours* cit., p. 153.
48. Greg. Turon. *HL*, II, 3.L'ostilità di Gregorio verso l'arianesimo é indubbiamente più viscerale che razionale, per cui spesso le sue argomentzioni si sviluppano all'interno di una polemica estranea ai motivi teologici (M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 44) che fa del miracolo, avvertito come manifestazione della *virtus* di Dio e necessario per la sua comprensione (P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici* cit., p. 312, S. BOESCH GAJANO, *Il Santo* cit., p. 66), l'elemento portante. Del resto, notava E. AUERBACH, *Mimesis* cit., p. 96: "nel suo cuore vi é posto per tutto quello che può fare impressione sul popolo, leggende di santi, reliquie e miracoli... gli uomini fra cui egli viveva non sapevano ninete di dogmi e dei misteri della fede avevano un concetto molto rozzo". Per l'esigenza del Santo come *patronus* ideale nelle clasi socialmente più deboli, cfr. J. H. CORBETT, *The Saint as Patron in the Work of Gregory of Tours*, "JMH", 7, 1981, pp. 1-13. Per la mediocrità di Gregorio come teologo che avverte tuttavia appieno le implicazioni politiche dell'arianesimo, vd. J. M. WALLACE-HADRILL, *The Work* cit., p. 34.
49. Greg. Turon. *HL*, II, 27.
50. G. VINAY, *San Gegorio di Tours* cit., p. 87.
51. Geg. Turon. *HL*, III, *praef.: Dominus autem se vere credentibus, etsi insidiante inimico aliqua perdant, hic centuplicata restituit, heretici vero nec adquerunt melius, sed quod videntur habere, aufertur ab eis. Probavit hoc Godigisili, Gundobadi atque Godomari interitus, qui et patriam simul et animas perdiderunt.* Cfr. G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., p. 122; G. KURTH, *De l'autorité* cit, p. 126.
52. Così G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., p. 121.
53. vd. *supra*, n. 7.
54. Cfr. le osservazioni in tal senso di B. GUENÉE, *histoire et culture historique* cit., p. 191.
55. M. OLDONI, *Gregorio di Tours* cit., pp. 585-587.
56. J. ORLANDIS, *Communications et échanges entre l'Espagne wisigothique et la France mérovingienne*, in "Annales de la Fac. de Droit et de Sc. écon.

de Toulouse", 18, 1970, pp. 253-262.

57. Geg. Turon. *HL*, IX, 20. Non rientra nel tema l'indagine sui complessi e numerosi problemi, non solo di natura politica (P. VACCARI, *Matrimonio franco e matrimonio romano*, Pavia 1911, pp. 46-47, 54-55), regolati dal trattato di Andelot. Qui si fa menzione del trattato solo per ricordare le vicende del matrimonio tra Recaredo e Clodosinda noché l'ateggiamento passivo tenuto a tale riguardo da Gregorio di fronte a Gontrano. Quella di Gregorio fu nell'occasione, come ha già rilevato G. VINAY (*San Gregorio di Tours)* cit., p. 51), soltanto una "apparizione decorativa".

58. Greg. Turon. *HL*, IX, 15. Cfr. *supra*, n. 13. Sulla conversione di Recaredo, "spanische Konstantin" (F. GÖERRES, *Iohannes von Biclaro*, "Theologische Studien und Kritiken", 68, 1895, p. 118), e sulle implicazioni anche politiche di essa, vd. P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, II, 1, Regensburg 1864, p. 491; I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 289; E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* cit., III, pp. 47-48; F. GOERRES, *König Rekared der Katholische (586-601). Neue kirchen-und culturgeschichtliche Forschungen auf dem Gebiete des Vormittlealters*, Zeitschrift wiss. Theol.", 42, 1899, p. 277 sgg., F. MOURRET, *Histoire générale de l'Eglise*, III: *L'Eglise et le monde barbare*, Paris 1921, p. 245; J. L ROMERO, *San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda*, "CHE", 8, 1947, p. 26; E.A. THOMPSON, *The Conversion of the Visigoths to Catholicism*, "NMS", 4, 1960, pp. 4-35 (ma per l'articolo di Thompson si vedano le interessanti annotazioni di J. N. HILLGARTH, *La conversión de los Visigodos. Notas críticas*, "AST", 34, 1961, pp. 21-46); K. F. STROHEKER, *Leowigild* cit., p. 171; J. FONTAINE, *Conversion et culture* cit., pp. 114-115 (dove si sostiene che, almeno nell'episodio della conversione, l'ottica di Gregorio é "anti-arienne beaucoup plus qu'antigothique"); E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 189. Per i problemi liturgici scaturenti dal brano di Gregorio e connessi alla conversione di Recaredo, cfr. E. PEREZ PUJOL, *op. cit.*, p. 359; P. de PUNIET, *La liturgie baptismale en Gaule avant Charlemagne*, "RQH", 72, 1902, p. 407; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, II, 1, Madrid 1932, pp. 60-61; J. ORLANDIS, *Problemas canónicos en torno a la conversión de los Visigodos al catolicismo*, "AHDE", 32, 1962, p. 307; A. BARBERO de AGUILERA, *El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval*, "Hispania", 115, 1970, p. 316.

59. Per il ruolo di Goswinta sulle iniziative di Recaredo, cfr. P. GOUBERT, *Byzance* cit., pp. 59-60, E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., pp. 92-93.

60. Geg. Turon. *HL*, IX, 16: *Non recipio ergo legationem Richaridi, donec me Deus ulcisci iubeat de his inimicis.*

61. Cfr., in tal senso, M. BONNET, *Le latin* cit., p. 6.

62. A giudizio di S. MAZZRINO (*Il pensiero storico* II, 2 cit., pp. 261-262) il vescovo di Tours riesce a cogliere, ad es., con chiarezza maggiore che Orosio la storia del conflitto tra cristianesimo e classi dirigenti.

63. Cfr. G. MONOD, *Etudes critiques* I cit., p. 115; M. DEANESLY, *Histoire de L'Europe du Haut Moyen Age (476 à 911)*, tr. fr., Paris 1958, p. 80. Vd. *suprax*, n. 57.

64. Greg. Turon. *HL*, IV, 28. Per i risvolti delle nozze e dell'uccisione di Galsuinta, cfr. F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 256; G. MERSCHBERGER, *Die Stellung der Frau im Eherecht und Erbrecht nach den deutschen Volksrechten*, Diss., Leipzig 1937, p. 53; P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el Derecho de la Iglesia visigoda*, "AHDE", 27, 1957, pp. 86-87.

Anche l'episodio dell'uccisione di Galsuinta é segnato da un miracolo: la lampada che arde dinnanzi alla tomba precipita e fonde il pavimento *tamquam in aliquod molle alimentum discendit*. Pure questa volta il significato morale e religioso del miracolo non appare in alcun modo explicitato. Vd. I. W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 277; S.O BOESCH GAJANO, *Il Santo* cit., p. 65.

65. Greg. Turon. *HL*, IV, 47: *Fuitque tempore illo peior in eclesiis gemitus quam tempore persecutionis Diocliciani.* Cfr. *HL*, I, 35. Per le spoliazioni di Chilperico in danno della Chiesa, vd. E. PE-

REZ PUJOL, *Historia de las instituciones* cit., III, p. 255; E. SESTAN, *Stato e Nazione* cit., p. 182; S. BOESCH GAJANO, *Il Santo* cit., pp. 61-62.

66. Greg. Turon. *HL*, V, 18. Secondo C.G. KRIES, (*De Gregorii Turonensis* cit., pp. 72-73) l'episodio di Pretestato offre lo spunto per verificarse ulteriormente la mala fede di Gregorio (*contra:* G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 186 sgg.). Sul precesso, che fornisce a Gregorio l'occasione di difendere i diritti della Chiesa spesso conculcati dal potere regio (M. VAES, *La papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand (590-604)*, "RHE", 6, 1905, pp. 767-768, cfr. R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours* cit., pp. 92-93; M. LEMOSSE, *La lèse-majesté dans la monarchie franque,* "RMAL", 2, 1946, p. 11 e n. 26 (ove altra bibl.); R. LATOUCHE, *Quelques réflexions sur la Psycologie de Grégoire de Tours,* "MA", 69,1963, p. 9 sgg.; M. REYDELLET, *Pensée et pratique politiques* cit., pp. 184-185; G. VINAY, *Senso e non-senso* cit., pp. 55-56.

67. Greg. Turon. *HL,* V, 49.

68. Greg. Turon. *HL,* VI, 46: *Nullum umquam pure dilexit,a nullo dilectus est, ideoque, cum spiritum exalasset, omnes eum reliquerunt sui.*

69. M. BANNIARD, *L'aménagement de l'histoire chez Grégoire de Tours: à propos de l'invasion de 451 (H. L. II, 5-7),* "RomBarb", 3, 1978, pp. 5-37.

70. Greg. Turon. *HL,* II, 31. La narrazione di Gregorio relativa al battesimo di Clodoveo, documento liturgico assai importante (P. de PUNIET, *La liturgie baptismale* cit., p. 385 sgg.), fa persistere i dubbi circa l'essatta data dell'avvenimento che gli studiosi, con diverse argomentazioni, hanno variamente fissato nel 496 (W. JUNGHANS, *Histoire critique des règnes de Childerich et de Chlodovech,* trad. par G. Monod, Paris 1879, pp. 59-60. G. KURTH, *Clovis*, I, Paris 1901², pp. 314-340; C.BAYET, *Clovis et la société franque d'après la loi salique*, in "E. LAVISSE, Histoire de France depuis les origines jusqu'à la révolution", II, 1, Paris 1903, p. 99; *Uebergang* cit., pp. 417-501; ID., *Chlodwigs Taufe: Tours 507?*, "HJ", 53, 1933, pp. 51-66; L. LÉVILLAIN, *La conversion et le baptême de Clovis*, "RHE", 21, 1935, pp. 161-192 (ma è da preferire il 498); C. de CLERCQ, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Etude sur les actes de Conciles et les Capitulaires, les Status diocésains et les règles monastiques (507-814)*, Louvain-Paris 1963, p.3) o, comunque, poco prima dell'anno 500 (W. LEVISON, *Zur Geschichte des Frankenkönings Chlodowech*, "BJ", 103, 1898, pp. 42-67), nel 506 (A. van de VYVER, *La victoire sur les Alamans et la conversion de Clovis*, "RBPhH", 15, 1936, pp. 859-914 e 16, 1973, pp. 35-94 (ma si vedano pure le osservazioni a van de Vyver di F.LOT, in "RBPhH", 17, 1938, pp. 63-69); E.STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, II: *De la disparition de l'Empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, publ. par J.-R. Palanque, Paris-Bruxelles-Amsterdam 1949, pp. 147-148), nel 507 (B. KRUSCH, *Chlodoveches Taufe in Tours 507 und die Legende Gregors von Tours (Reims 496)*, "Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", 49, 1932, pp. 457-469) e, forse, meglio nel 508 (B. KRUSCH, *Die erste deutsche Kaiserkrönung in Tours Weihnachten 508*, "SPAW", 29, 1933, pp. 1060-1069).

71. Cfr. O. CAPITANI, *Motivi e momenti* cit., p. 742.

72. Greg. Turon. *HL*, II,27.

73. Greg. Turon. *HL*, II, 35.Il trattato di amicizia, concluso su un'isola della Loira, ad Amboise, doveva essere gradito in quel momento anche a Clodoveo il quale intendeva cosi allentare i buoni rapporti tra Alarico II e Gundebado. Sull'episodio, cfr. F.DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 103; W. UNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 80, G. TAMASSIA, *Egidio e Siagrio* cit., p. 43 n.2; W. LEVISON, *Zur Geschichte* cit., p. 64; G. KURTH, *Clovis* II cit., p. 58; C.BAYET,*Clovis et la société franque* cit., p. 101; F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 192; L. LEVILLAIN, *La crise des années 507-508 et les rivalités d'influence en Gaule de 508 à 514,* in "Mél. offerts à M.Nicolas Iorga par ses amis de France et de Pays de langue francaise", Paris 1933, p 541; A. van de VYVER, *La victoire sur les Alamans* XVI cit., p. 37; J.J. van den BESSELAAR, *Cassiodorus Senator en zijn Variae,* Nijmegen-Utrecht 1945, p.84 e n.7; B PARADISI, *L'«amicita» internazionale*

nell'Alto Medio Evo, in "Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione", II, Milano 1947, p. 197; E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* II cit., p.144; E. F. BRUCK, *Caesarius of Arles and the Lex Romana Visigothorum,* in "Studi in onore di V. Arangio-Ruiz nel XLV anno del suo insegnamento", Napoli 1953, p. 204; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 65; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p.46.

74. Cfr. O. HAVARD, *Clovis ou la France au Ve siècle,* Paris 1869, pp. 104-105. Per i contrasti tra Egidio e i Visigoti, vd. G. TAMASSIA, *Egidio e Siagrio* cit., p.22 sgg. G.KURTH, *Clovis,*II, Paris 1901(2), p. 29; E. CHENON, *Histoire générale* I cit., p.115.

75. Greg. Turon.*HL,*II, 27: *At ille* sc. Alaricus *metuens, ne propter eum* sc. Syagrium *iram Francorum incurrerit, u t G o t h o r u m p a v e r e m o s e s t, vinctum legatis tradedit.* L'episodio di Siagrio, affidatosi ad Alarico e da questi ceduto ai legati di Clodoveo, può anche rappresentare un sintomo della debolezza del re visigoto che non intende sfidare in condizioni d'inferiorità il risentimiento del re merovingio (E. GLASSON, *Histoire du droit* II cit., p.109; J.L. ROMERO *San Isidoro de Sevilla* cit., pp.9-10; E. F. BRUCK,*Caesarius of Arles* cit., p. 204; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 1 cit., p. 81 n. 29), ma in Gregorio é necessariamente il frutto dell'indole paurosa dei Goti *(ut Gothorum pavere mos est).* Il vescovo di Tours, storico ufficiale dei Merovingi, fa propi i giudizi altezzosi dei Franchi su altri popoli (E. SESTAN, *Stato e Nacione* cit., p.182) ed inizia l'opera di demolizione dei Visigoti. Per i rapporti Alarico-Siagrio, vd. ancora, M. NAUDET, *De l'état des personnes* cit., p. 494; F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 102; G. GAROLLO, *Teoderico* cit., p. 149; G. TAMASSIA, *Egidio e Siagrio* cit., p. 42; A. GASQUET, *Etudes byzantines* cit., pp.127-128 (dove Siagrio é ritenuto "au début de la carrière de Clovis, le seul concurrent sérieux que celui-ci pût recontrer"); A. FERNANDEZ GUERRA-E. de HINOJOSA, *Historia de España desde la invasión de los pueblos germánicos hasta la ruina de la monarquía visigoda,*I, Madrid 1890, p. 207; G. KURTH, *Histoire poétique* cit., p. 211; ID., *De l'autorité* cit., p.127; L. HALPHEN, *Grégoire de Tours* cit., p.237; G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit.,pp. 108-110; D. BIANCHI, *Da Gregorio di Tours* cit., p. 157; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 48; M. BANNIARD, *L'aménagement de l'histoire* cit., pp. 29-30; B. VETERE, *Strutture e modelli culturali* cit., p. 25 n. 44; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., pp. 44-45.

76. Greg. Turon. *HL,* II, 37.

77. Greg. Turon. *HL,* II, 35: *Multi iam tunc ex Galleis habere Francos dominos summo desiderio cupiebant.*E'fuor di dubbio che l'adesione di Clodoveo al cattolicesimo abbia provocato notevole ripercussione sulla popolazione gallo-romana, tanto da assicurare al neofita, secondo Gregorio, molta simpatia, piú marcata certamente nell'alto clero (vd. *infra,* nn. 78,80). Cfr. W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 84; A. GASQUET, *Etudes byzantines* cit., p. 128; W. LEVISON, *Zur Geschichte* cit., p. 61; C. BAYET, *Clovis et la société franque* cit., p. 105 (dove Clodoveo viene considerato "le roi des évêques"); F. GABOTTO, *Storia della Italia occidentale nel Medio Evo, (395-1313)*, I: *I barbari nell'Italia occidentale,* Pinerolo 1911, p. 408 e n.2; H.FISCHER, *The Belief in the Continuity of the Roman Empire among the Franks of the Fifth and Sixth Centuries,* "CHR", 4, 1925, p. 548; C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule,* VIII: *Les Empereurs de Trèves,* 2.*La terre et les hommes,* Paris 1926, p. 138 n. 6; F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 190; W. von den STEINEN, *Chlodwigs Uebergang* cit., pp. 489-490; J.J. van de BESSELAAR, *Cassiodorus Senator* cit., p. 95; E. SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire,* I: *Les idées et les faits,* Paris 1949, p. 87; E. SESTAN, *Stato e Nazione* cit., p. 166; W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse,* München 1959(2),p. 133; P. D. KING, *Law and Society* cit., p. 10; B. VETERE, *Strutture e modelli culturali* cit., pp. 10 n.2,19 n. 29; M. SIMONETTI, *L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e Barbari,* in "Atti dei Convegni Lincei.45. Convegno Internazionale: Passaggio dal mondo antico al Medio Evo da Teodosio a San Gregorio Magno (Roma, 25-28 maggio

1977)", Roma 1980, p. 377.
Per un ridimensionamento dei sentimenti filo-franchi dei Gallo-Romani, vd. le convincenti argomentazioni di G. A. PREVOST, *Les invasions barbares en Gaule au V[e] siècle et la condition des Gallo-Romains,* "RQH", 26, 1879, p. 174 n. 3. Su posizioni non molto dissimili: K. SCHAFERDIEK, *Die Kirche in den Reichen der Westgothen und Suewen,* Berlin 1967, p. 41 sgg.

78. Greg. Turon. *HL,* II, 26.36. Sulle collusioni tra i vescovi del regno visigoto con i Franchi e sull'esilio di Volusiano e Quintiano, cfr. P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., p. 485; F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., pp. 104-105; G. TAMASSIA, *Longobardi, Franchi* cit., p. 22,. A. FERNANDEZ GUERRA-E. de HINOJOSA, *Historia de España* I cit., pp.210-211; F. GOERRES, *Kirche und Staat im spanischen Suevenreich (409 bis 585 bezw. 589),* "Zeitschrift wiss. Theol. ", 36, 1893, p. 544; E. PEREZ PUJOL, *Historia del las instituciones* II cit., p.22 e n.1; G. YVER, *Euric* cit., p. 46; W. LEVISON, *Zur Geschichte* cit., p. 61; F. MORRET, *L'Eglise et le monde barbare* cit., p. 231; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città (sec. IV-VI),* "RSDI", 4, 1931, p. 593; W. von den STEINEN, *Chlodwigs Uebergang* cit., p. 476; L. LEVILLAIN, *La conversion* cit., p. 189; J. L. ROMERO *San Isidoro de Sevilla* cit., pp. 11-12; K. F. STROHEKER, *Der senatorische Adel* cit., p. 106 n.1; E. STEIN, *Histoire du Bas Empire* II cit., p. 144 n.2; E. SESTAN, *Stato e Nazione* cit., p. 185 n. 244 bis; E. F. BRUCK, *Caesarius of Arles* cit., p. 207; P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., p. 241; E. A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 26; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit;. pp. 83-84; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 44 Per M.E.CAILLEMER *(L'établissement des Burgondes dans le Lyonnais au milieu du V[e] siècle,* in "Acad. des Sc., Belles-Lettres et Arts de Lyon. Mém. de la Cl. des Lettres", 18, 1878-1879, p. 21 n. 1) la posizione dei vescovi del regno visigotico é assimilabile a quella dei vescovi del regno burgundo.

79. Conc. Agath. a. 506, sept. 10 (ed. MUNIER, *Corpus Christianorum,* Ser. Lat., 148, Turnholti 1963). Cfr. S. MAC-KENNA, *Paganism and Pagan Survivals* cit., p. 111. Fra le provvidenze di Alarico non appare inutile ricordare le concessioni fatte alla Chiesa di Narbona e reintegrate poi, intorno agli anni 508/511, dal re ostrogoto Teoderico il quale, *secundum...Alarici praecepta* (CASSIODORI *Variae,* IV, 17, ed. MOMMSEN, M.G.H., *AA.*, XII, 1894), intendeva proteggere le *possessiones* ecclesiastiche gravate da non rare usurpazioni. Cfr. G. GAROLLO, *Teoderico* cit., pp. 199,214; W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 105; E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* III cit., p. 33; F. GABOTTO, *I barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 416 n.4 (dove si evidenzia come anche in Gallia il governo teodericiano continuasse a "clericaleggiare"); S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città* cit., "RSDI", 5,1932, pp. 127-128; M. LECCE, *La vita economica dell'Italia durante la dominazione dei Goti nelle "Variae" di Cassiodoro,* " Economia e Storia", 3, 1956, p. 360; W. ENSSLIN, *Theoderich* cit., p. 144, R. SORACI, *Aspetti di storia economica italiana nell'età di Cassiodoro,* Catania 1974, p. 54 n.37 (ove altra lett.crit.)

80. Greg. Turon.*HL,* II, 37: *Maximus ibi tunc Arvernorum populus, qui cum Apollinare venerat, et primi qui erant ex senatoribus corruerunt.* Secondo l'ipotesi di E. SESTAN *(Stato e Nazione* cit., p. 184), non confermata peró dal testo di Gregorio, Apollinare e i nobili dell'Alvernia, immediatamente dopo la sconfitta visigotica, avrebbero aderito a Clodoveo. Dal passo emerge con chiarezza l' atteggiamento di gran parte della popolazione cattolica alverniate, compresa l'aristocrazia (i *primi qui erant ex senatoribus* vanno identificati con essa; F. DAHN, *Die Könige der Germanen* cit., VI: *Die Verfassung der Westgothen. Das Reich der Sueven in Spanien,* Würzburg 1871. p. 100), la quale, lungi dall'essere sleale nei confronti di Alarico (*contra:* F. GOERRES, *Kirche und Staat im Westgotenreich von Eurich bis auf Leovigild,* "Theol. Studien und Kritiken", 66, 1893, pp. 708-734), combatte e muore a fianco dei Visigoti. Il capo delle truppe alverniati, Apollinare, figlio di Sidonio, dato erroneamente per morto nella battaglia da F. LOT (*Les destinées de l'Empire* cit., p. 168), lo ritroveremo, intorno al 515, vescovo nel seggio

episcopale già del padre: Greg. Turon. *HL*, III,2 su cui: W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 90; H. RUTHERFORD, *Sidonius Apollinaris: l'homme politique, l'écrivain, l'évêque. Etude d'une figura gallo-romain du V[e] siècle*, Thèse, Clermont-Ferrand 1938, p. 44 n. 44; K.F. STROHEKER, *Der senatorische Adel* cit., p. 145 nr. 22; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 49 e n.278 (a p. 488). Per l'aiuto alverniate ad Alarico, vd. M.NAUDET, *De l'état des personnes* cit., p. 494; P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., pp. 485-486; M.U. von BETHMANN-HOLLWEG, *Der Civilprozess des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, IV: *Der germanisch-römanische Civilprozess im Mittelalter. 1. Vom fünften bis achten Jahrhundert*, Aalen 1959 (rist. ed. 1868), pp. 183-184; E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* II cit., p. 284; G. KURTH, *Les sénateurs en Gaule au VI[e] siècle*, in "Etudes Franques" II cit., p. 107; A.K. ZIEGLER, *Church and State in Visigothic Spain*, Washington, D.C. 1930, p. 27; A. van de VYVER, *La victoire sur les Alamans* XV cit., p. 885 n.1; S. MAC-KENNA, *Paganism and Pagan Survivals* cit., p. 110 n.11; E. STEIN, *Histoire du Bas Empire* II cit., p. 149; P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., p. 237; K.F. STROHEKER, *Die geschichtliche Stellung der ostgermanischen Staaten am Mittelmeer*, in "Germanentum" cit.,p.127; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 58; L.A. GARCIA MORENO, *Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos*, in "Historia de España dir. por M. Tuñon de Lara", II : *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (siglos IV-X)*, Barcelona 1981, p. 279.

81. Greg. Turon. *HL*, II, 37. Non é improbabile che dietro l'alleanza dei re merovingi con la Chiesa si celino l'ambizione e l'ossessione del potere di Clodoveo (E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* cit., II, p. 22, III, p. 255) da una parte, e l'aspirazione dell'episcopato ad affermare in Gallia quella "Reichskirche" che sarà praticamente inaugurata con la sinodo di Orléans del 511 (C. VIOLANTE, *Un problema di storia sociale. Mercanti e "potentes" nella società merovingia*, "Il Mulino", 25-26, 1953, p.544) dall'altra. Formalmente tuttavia, all'azione di Vouillé (per una messa a punto della zona, teatro dello scontro: G. KURTH, *La bataille de Vouillé en 507*, "RQH", 64, 1898, pp. 172-180) Clodoveo ha voluto imprimere un aspetto marcatamente religioso, quasi di guerra santa. Cfr., sul tema, P.B. GAMS, *Die kirchengeschichte* II, 1 cit., p. 486; I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 170, F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 106; W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., pp. 84, 86-87 (dove viene rilevato come Gregorio si sia limitato a raccogliere in questo caso gli echi di una tradizione assai viva nella Gallia del tempo); G. WAITZ, *Die Verfassung des fränkischen Reichs* cit., pp. 45-46; E. GLASSON, *Histoire du droit* II cit., p. 112 n. 2; G. TAMASSAIA, *Longobardi, Franchi* cit., p. 21; G. KURTH, *Histoire poétique* cit., p. 265; TH. HODGKIN, *Italy and her Invaders, 476-535*, III, 4: *The Ostrogothic Invasion*, Oxford 1896, 2, pp. 353-354; M. MENEDEZ y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, I, Madrid 1964[2] p. 233; L. HALPHEN, *Grégoire de Tours* cit., p. 238; F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., pp. 192-193; J.L. ROMERO, *San Isidoro de Sevilla* cit., p. 12; E.F. BRUCK *Caesarius of Arles* cit., p. 204; W. ENSSLIN, *Theoderich* cit., p. 138, P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit. p. 241; P. D. KING, *Law and Society* p. 10; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 49; M. SIMONETTI, *Qualche osservazione* cit., p. 29.

82. Cassiod. *Variae*, III, 4: *Luduin regi Francorum Theodericus rex*. Già un'altra volta Teoderico si era rivolto a Clodoveo invitandolo alla moderazione nei confronti degli Alamanni (*Variae*, II, 41). In questa occasione il tono della lettera, formalmente paterno ed amichevole, lascia trasparire l'irritazione del re ostrogoto verso Clodoveo che si apprestava a portare avanti il suo disegno di aggressione allo stato visigoto: *ille nos et amicos nostros patietur adversos, qui talia monita, quos non opinamur, crediderit esse temnenda.*

83. L'avvicinamento del sovrano burgundo a Clodoveo segue quasi certamente alla conclusione del dissidio che vide contrapposte le forze di Gundebado da un lato e quelle di Godegiselo e dei

Franchi dall'altro (B. SAITTA, *I Burgundi (413-534)*, Catania 1977, (p. 52 sgg. e n. 102). Quando però Gundebado accetta di assecondare Clodoveo nell'Aquitania e di partecipare, senza trarne benefici, alla liquidazione del regno visigotico, compie un atto di imprevidenza politica che si risolverà, di lì a poco, in danno del regno burgundo. Cfr. J.-P. LEGUAY, *Les Burgondes et la "Sapaudia"*, in "L'Histoire en Savoie", 9, 1974, p. 11; B. SAITTA, *op. cit.*, p. 60 sgg. Per il ruolo dei Burgundi nella battaglia di Vouillé: *Chron. Gallica, a. DXI*, 689 (ed. MOMMSEN, M.G.H., *AA.*, IX, 1, 1892; *Vita Eptadii presbyteri cervidunensis*, c. 12 (ed. KRUSCH, M.G.H., *Script. rer. Merov.*, III, 1896). Per la messa in ombra della partecipazione burgunda alle operazioni, cfr. E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, II, 2: *De l'avènement de Dioclétien au début du VI e siècle*, Paris 1979, p. 668.

84. Cfr. Cassiod. *Variae*, III, 2: *Gundibado regi Burgundionum ·Theodericus rex*. La lettera, scritta quando ancora Teoderico ignorava forse l'alleanza franco-burgunda (F.L. GANSHOF, *La "paix" au tres haut moyen âge*, in "Rec. de la Soc. J. Bodin", XIV, 1: *La paix*, (Bruxelles 1961, p. 400), mostra comunque nel sovrano ostrogoto la straordinaria capacità di cogliere le situazioni e di prevederne gli esiti. Conscio che Gundebado potesse essere il perno delle aspirazioni imperialistiche di Clodoveo (P. LAMMA, *Teoderico*, Brescia 1950, p. 72), opera per evitare un'alleanza che, se utilizzata con successo contro i Visigoti, avrebbe inevitabilmente minacciato l'equilibrio politico nell'Occidente.

85. Greg. Turon. *HL*, II, 37.

86. Se le speranze di pacificazione di Teoderico andarono deluse, egli tuttavia non si lasciò travolgere dagli avvenimenti, anzi operò al fine di trarre da una situazione, non desiderata, tutti i vantaggi possibili. Si colloca in tale contesto il tempestivo invio di un corpo di spedizione ostrogoto vittorioso contro le forze franco-burgunde sotto le mura di Arles, città di rilevante importanza strategica (M. DEANESLY, *Historie de l'Europe* cit.,p. 132). Si riferiscono alla campagna e alla dominazione teodericiane in Gallia numerose lettere contenute nelle *Variae*: III, 16.17.32.34.40.41.42.43.44; IV, 17.19.21.26. Per l'azione di Teoderico dopo Vouillé, cfr. G. GAROLLO, *Teoderico* cit., pp. 163-164; H. BRADLEY, *The Goths. From the Earliest Times to the End of the Gothic Dominion in Spain*, London 1891_3, p. 180; O. HAVARD, *Clovis* cit., p. 166; W. LEVISON, *Zur Geschichte* cit., pp. 53-54; A.K. ZIEGLER, *Church and State* cit., pp. 10-11; J.J. van den BESSELAAR, *Cassiodorus Senator* cit., p. 95; R. de ABADAL y de VINYALS, *Dels Visigots als Catalans*, I: *La Hispània visigòtica i la Catalunya Carolingia*, Barcelona 1968, p. 50; B. SAITTA, *I Burgundi* cit., p. 55 n. 105(ove altra bibl.); M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., pp. 51-52.

87. Greg. Turon. *HL*, III, 5.

88. Greg. turon. *HL*, III, 31.

89. IORDANIS *Getica*, LVIII, 302 (ed. MOMMSEN, M.G.H., *AA.*, V, 1, 1961, rist. ed. 1882): *non minore tropeo de Francis per Ibbam, suum comitem, in Galliis adquisivit plus triginta milia Francorum in proelio caesa*. Cfr. P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., p. 486; C. BINDING, *Das burgundich-romanische Königreich*, (von 443 bis 532 n. Chr.). I: *Geschichte des burgun disch-romanische Köningreich*, Leipzig 1868, pp. 211-212; W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 84 n. 4; G. GAROLLO, *Teoderico* cit., pp. 163-164; TH. HODGKIN, *Italy and her Invaders* III, 4 cit., p. 363; G. KURTH, *Clovis* II cit., p. 111 (dove si sottolinea la "exageration manifeste" del passo di Iordanes; F. GABOTTO, *I barbari nell'Italia occidentale* cit., p. 416 e n.3; W. ENSSLIN, *Theoderich cit., p. 142 sgg.;* F. CHATILLON, *Le manifeste aux habitants d'Arles*, "RMAL", 23, 1967, p. 40 e n.6; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p.8; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 96; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., pp. 58-59.

90. Vd. *suppra*, nn. 82, 84.

91. Cassiod.*Variae*, III,3:*Epistula uniformis talis ad Erulorum regem: ad Guarnorum regem: ad Thoringorum regem Tehodericus rex*.

92. Iord.*Getica*,LVII, 296:*Numquam Gothus Francis cessit, dum viveret Theodericus.* Cfr. G. TAMASSIA,*Longobardi, Franchi* cit., p. 26 n. 2; P. LAM-

MA, *Teoderico* cit., pp. 66-67.

93. Gregorii Episcopi Turonensis *Liber in Gloria Martyrum,* c. 39 (ed. KRUSCH, M.G.H., *Script. rer. Merov.,* I, 2, 1885). Cfr. C. CIPOLLA,*Studio teodericiani,* in "Per la Storia d'Italia e dei suoi conquistatori nel Medio Evo più antico", Bologna 1895, pp. 582-583.

94. Greg. Turon. *HL,* III, 31 Dal racconto, nel quale non mancano gli elementi leggendari (I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 333; P. E. MARTIN, *Etudes critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne. 534-715,* Genève-Paris 1910, p. 99), viene fuori una figura femminile alla quale Gregorio non concede, nemmeno nel delitto, una sua grandezza. Cfr. P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici* cit., p. 477.

95. Greg. Turon. *HL,* III,4. Le mire ambiziose che Amalaberga avrebbe inspirato al marito in danno dei fratelli di lui (G. GAROLLO,*Teoderico* cit., pp. 158, 266; L.SCHMIDT, *Die Westgermanen* II, 1 cit., p. 107) sarebbero, secondo G.KURTH (*Histoire poétique* cit., p. 361 sgg.), in massima parte leggendarie. Cfr. anche F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 205 n. 32. Diverso da quello di Gregorio il ritratto di Amalaberga in *Variae,* IV, 1: *Habebit felix Thoringia* —dice Teoderico ad Ermanafredo— *quod nutrivit Italia, litteris doctam, moribus eruditam, decoram non solum genere, quantum et feminea dignitate, ut non minus patria vestra istius splendeat moribus quam suis triumphis.*
L'operazione di Teoderico, nella quale, a giudizio di F. SCHUPFER, (*Il diritto privato dei popoli germanici con speciale riguardo all'Italia,* I: *Le persone. La rappresentanza. I titoli all'ordine e al portatore,* Città di Castello-Roma 1913, p. 194) sono rintracciabili momenti del diritto nazionale goto (ma vd. le osservazioni contrarie di N. TAMASSIA, *Le professioni di legge gotica in Italia. Lettera aperta al Senatore Prof. Francesco Schupfer,* in "Scritti di Storia giuridica, III, Padova 1969, p. 66, già in "Atti e Mem. della R. Accad. di sc., lett. ed arti in Padova, 1903), va inserita in tutto quel processo di politica matrimoniale rivolto ad intese ed alleanze fondate sulle relazioni familiari (E.STEIN, *Histoire du Bas Empire* II cit., p. 150); ma non basta: le nozze volute da Teoderico e le espressioni usate da Cassiodoro per presentare la sposa ad Ermanafredo, si inquadrano in un precios piano di diffusione della *romana civilitas.* Cfr. I CIAMPI, *I Cassiodori nel V e nel VI secolo,* Imola 1876, p. 120; P. LAMMA, *Teoderico* cit., p. 70; W. ENSSLIN, *Theoderich* cit., p. 147; ID., *Beweise der Romverbundenheit in Theoderichs des Grossen Aussen-und Innenpolitik,* in "CISAM", III: *I. Goti in Occidente,* Spoleto 1956, pp. 524, 534; P. SCARDIGLI, *La conversione dei Goti al cristianesimo, ibid.,* XIV: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo,* Spoleto 1967, p. 85 n. 66; P. M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici* cit., p. 197 e n. 1.

96. Procopii Caesariensis *De Bello Gothico,* ed. Haury, Lipsiae 1905, I, 12, 37-38: *καὶ τελευτῶντες ές Ἀλάριχον πολλὰ ὕβριζον, αὐτόν τεδιὰ τὸ τῶν πολεμίον δέος κακίζοντες καὶ τοῦ κηδεστοῦ τὴν μέλλησιν ὀνειδίζοντες. ἀξιόμαχοι γὰρ αὐτοὶ ἰσχυρίζοντο εἶναι καὶ ῥᾷον κατὰ μόνας περιέδεσθαι Γερμανῶν τῷ πολέμῳ.*

97. Greg. Turon. *HL,* III, 21: *Gothi vero cum post Chlodovechi mortem multa de id quae ille adquesierat pervasissent...*Per i territori riconquistati dai Visigoti, cfr. A. LONGNON, *Géographie de la Gaule au VI siècle,* Paris 1878, pp. 518-519, 611; E. A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 9; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 83 sgg.

98. Greg. Turon. *HL,* III, 23: *Arelatensium enim tunc urbem Gothi pervaserant...* Vd. A. LONGNON, *Géographie de la Gaulle* cit., p. 51 sgg.

99. Greg. Turon. *HL,* III, 29. Sull'episodio, collocato da taluni studiosi nel 542 (F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., pp. 119-120; F. MOURRET, *L'Eglise et et le monde barbare* cit., p. 243) e risoltosi, secondo Gegorio, per gli effetti miracolosi della tunica di S. Vincenzo (vd. F.FITA, *Patrologia visigótica. Elpidio, Pompeyano, Vicente y Gabino, obispos de Huesca en el siglo VI,* "BRAH", 49, 1906, p. 144 n. 1; S. BOESCH GAJANO, *Il Santo* cit., p. 61 n. 82), cfr. P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., pp. 487-488; M. BROENS, *Los Francos en el problamiento de la península ibérica durante los siglo VI y VII,* "Ampurias", 17-18, 1955-56, p. 61 sgg., J. ORLANDIS, *El elemento germánico en la Igle-*

sia española del siglo VII, "AEM", 3, 1966, pp. 38-39; E. A. THOMPSON, *The Goths* cit., pp. 14-15; E. ZOELLNER, *Geschichte der Franken* cit., p. 96.

100. Greg. Turon. *HL*, VIII, 38. Cfr. P. GOUBERT, *Byzance* cit., p. 60.

101. Greg. Turon. *HL*, VIII, 45. Per la singolare politica estera di Gontrano, vd. G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., p. 140; P. GOUBERT, *Byzance* cit., p. 59; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 92.

102. Greg. Turon. *HL*, IX, 7. Cfr. F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 150 e n. 3.

103. Greg. Turon. *HL*, VIII, 30. Le parole di Gontrano riecheggiano quelle pronunziate da Clodoveo che si apprestava ad attaccare Alarico II (G.KURTH, *Histoire poétique* cit., p. 267 e n.2), ma la tempra dei due sovrani é molto diversa, cosi como diversa é la situazione del regno visigotico nell'età di Leovigildo, malgrado talune situazioni di conflicttualità all'interno (B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., pp. 81-134). Non é mutato tuttavia il tono della polemica antivisigotica da parte di Gregorio per il quale il confine della Spagna é *l'horrendorum Gothorum terminus* (G. KURTH, *De l'autorité* cit., p. 127; G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., p. 87). Per l'iniziativa di Gontrano, rintuzzata militarmente da Recaredo, cfr. F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., pp. 149-150; A. FERNANDEZ GUERRA-E. de HINOJOSA, *Historia de España* I cit., p. 390 sgg.; F. GORRES, *Iohannes von Biclaro* cit., p. 117; ID., *König Rekared* cit., p. 273; L. DUCHESNE, *L'Eglise au VI ème siècle*, Paris 1925, pp. 573-574; F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 269; P. GOUBERT, *Byzance* cit., p. 59; W. GOFFART, *Byzantine Policy in the West* cit., p. 85; K.F. STROHEKER, *Leowigild* cit., pp. 188-189; J. N. HILLGARTH, *Coins and Chronicles* cit., p. 503; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 75; G. VINAY, *Senso e non-senso* cit., pp. 57-58; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 148 e n. 54 bis (a p. 535). Per le espresioni di Gontrano ai suoi *duces*, vd. N.P. ROTH, *Geschichte des Beneficialwesens*, Erlangen 1950, p. 194 e n. 123; S. BOESCH GAJANO, *Il Santo* cit., pp. 79-80; M. SIMONETTI, *Qualche osservazione* cit., p. 32.

104. Greg. Turon. *HL*, VIII, 35. Gontrano, impegnato militarmente da Recaredo, é attaccato pure per mare da Leovigildo che distrugge la flotta con carico franco destinato in Galizia (F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., pp. 149-150; F. GÖRRES, *Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martirium des westgotischen Königsohnes Hermenegild*, "Zeit. für die hist. Theol.", 43, 1873, p. 72; ID., *Iohannes von Biclaro* cit., p. 117; F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., p. 269; K.F. STROHEKER, *Leowigild* cit., p. 188; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 88). L'azione, presentata da Gregorio come un atto di pirateria (*navis...ex iusso Leuvieldi regis vastatae sunt, res ablatae, hominis caesi atque interfecti, nonnulli captivi abducti sunt)*, e che attesta la persistenza di rapporti commerciali tra la Gallia e il regno suebo (A.R. LEWIS, *Le commerce et la navigation sur les côtes atlantiques de la Gaule du V au VIII siècle*, "MA", 60, 1953, p. 271; ID., *Le commerce maritime et les navires de la Gaule occidentales (550-750)*, in "Etudes mérovingiennes. Actes de journées de Poitiers. 1° -3 Mai 1952", Paris 1953, p. 192; J. ORLANDIS, *Communications* cit., p. 260), fa cadere nel vuoto le profferte di pace avanzate da Recaredo.

105. Greg. Turon. *HL*,IX, 31: *Caeciderunt-que ibi quasi quinque milia virorum, captivi autem amplius quam duo milia habierunt; multi tamen ab his laxati, redierunt in patriam.* E' questo l'ultimo attacco contro il popolo visigoto, ed é ancora un disastro; ma Gontrano non si smentisce e interviene, como suo solito, quando tutto é perduto, per minacciare o sfogare il suo gusto per l'eloquenza. Cfr. G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., pp. 139-140.

106. *Vitae Patr. Emer.* V, 10, 7 (ed. GARVIN, *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Text and Translation, with an Introduction and Commentary*, Washington, D.C. 1946). Sull'importanza del *dux* Claudio, come condottiero di Recaredo, cfr. P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., p. 491; J. ORLANDIS, *El elemento germanico* cit., p. 32; ID., *Los Hispano-Romanos en la aristocracia visigotica del siglo VII*, "Revista Portuguesa de Historia", 13, 1971, p. 190.

107. *Vitae Patr. Emer.* V, 12 6-8.
108. Greg. Turon. *HL*, IX, 31: *Hic vero super fluvium parvolum propinquum urbi, castra ponit, epulis insedit, aebrietatibus incumbit, convitiis et blasphemiis Gothus exaggerans.*
109. Greg. Turon. *HL*, III, 30. Sulla *detestabilis consuetudo* dei Goti, scomparsa tuttavia quasi del tutto nel periodo cattolico (Fredeg. IV, 82), cfr. M.U. von BETHMANN-HOLLWEG, *Der germanisch-romanische Civilprozess* cit., p. 203; F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 122; W. JUNGHANS, *Histoire critique* cit., p. 28 n. 1; A. FERNANDEZ GUERRA-E. de HINOJOSA, *Historia de España* I cit., p. 284; G. YVER, *Euric* cit., p. 13; F. MOURRET, *L'Eglise et le monde barbare* cit., p. 243; S. MAC-KENNA, *Paganism and Pagan Survivals* cit., p. 113; R. GIBERT, *El reino visigodo y el particularismo español*, in "Estudios Visigóticos", I, Roma-Madrid 1956, pp. 24-25; K.F. STROHEKER, *Das spanische Westgotenreich und Byzanz*, in "Germanentum" cit., p. 228; J. N. HILLGARTH, *Coins and Chronicles* cit., p. 497 e n. 69; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 19; A. IGLESIA FERREIROS, *Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo*, "AHDE", 40, 1970, pp. 671-674-675; p. D. KING, *Law and Society* cit., p. 50; B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 82 sgg. e. n.1 (ove discussione e altra lett. critica); R. COLLINS, *Merida and Toledo: 550-585*, in "Visigothic Spain: New Approaches, ed. E. JAMES", Oxford 1980, p. 191.
110. Greg. Turon. *HL*, IV, 50: *Dolorem enim ingerit animo ista civilia bella referre.*
111. Si vedano gli assassini voluti da Clodoveo (*HL*, II,40.42), la morte violenta di Sigebaldo procacciata da Teoderico I (*HL*, III,23), le operazioni tramate da Sigeberto e Chilperico (*HL*, IV, 50) con la morte del primo favorita da Fredegonda (*HL, IV, 51)*etc. Sono tuttavia fatti che il Turonense, come per ogni cosa accaduta in casa merovingia, si mostra in genere disponibile a giustificare ed a comprendere.
112. Greg. Turon. *HL*, II, 25.
113. Greg. Turon. *HL*, *25:Extat hodieque et pro hac causa ad Basilium episcopum nobilis Sidoni ipsius epistola, quae haec ita loquitur.*E' opinione di E. PEREZ PUJOL (*Historia de las isntituciones* III cit., p. 25), sostanzialmente condivisa da E. GRIFFE (*La Gaule chétienne* II, 1 cit., p. 64 n. 45), che Gregorio "entiende mal y explica peor la carta de Sidonio".
114. Sul punto e sul nazionalismo di Sidonio, cfr. G. YVER, *Euric* cit., p. 43; A. COVILLE, *Sidoine Apollinaire* cit., p. 39; A. SOLARI, *Il rinnovamento dell'Impero romano*, I: *L'unità di Roma. 363-476*, Roma 1938, pp. 511-513; R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours* cit., p. 83; A. LOYEN, *Résistants et collaborateurs en Gaule à l'époque des grandes invasions*, in "Bul. de l'Ass. G. Budé", 1963, p. 448.
115. Sidon. *Epist.* VII,6,6. Quando Sidonio si domanda se Eurico *amplius suae gentis an suae sectae teneat principatum* intende porre l'accento sulla confusione, comune nel mondo barbarico, tra i poteri politico e religioso (A. SOLARI,*Il rinnovamento* cit., pp. 459, 512; P.M. ARCARI, *Idee e sentimenti politici* cit., p. 56)in virtú della quale Eurico, cui tuttavia preme realizzare maggiormente i suoi disegni politici (E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* III cit., p. 15) che fare opera di proselitismo (P.D. KING, *Law and Society* cit., p. 4 n.5), puó tentare di sconvolgere l'ordinamento della gerarchia (P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte* II, 1 cit., p. 484; A. GASQUET,*Etudes byzantines* cit., pp. 110-111; H. LECLERCQ, *L'Eglise et le monde barbare* cit., p. 230; A.K. ZIEGLER, *Church and State* cit., pp. 26-27; S. MOCHI ONORY, *Vescovi e città* cit., "RSDI", 4,1931, p. 593; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica* II, 1 cit., p. 37; S. MAC-KENNA, *Paganism and Pagan Survivals* cit., p. 110; H. RUTHERFORD, *Sidonius Apollinaris* cit., p. 37; A. SOLARI, *op. cit.*,p. 446; G. PEPE, *Il Medio Evo barbarico in Europa* cit., p. 294; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 1 cit., p. 64; J. FONTAINE, *Conversion et culture* cit., p. 92). Eurico non dovette tuttativa raggiungere punte elevate di fanatismo se Sidonio, proprio perché i popoli privi dei pastori perdono la fede *(ita populos excessu pontificum orbatos tristis intercisae fidei desperatio premit),* poteva sperare che Basilio contrattasse il libero esercizio del culto (VII,6,10). Cfr. L. SANDRET,*Sidoine Apollinaire histo-*

rien, "RQH", 32, 1882, p. 219; L. DUVAL-ARNOULD, *Etudes d'histoire* cit., p. 101; G. YVER, *Euric cit., p. 36; R. LATOUCHE, De la Gaule romaine à la Gaule franque: aspects sociaux et économiques de l'évolution,* in "CISAM", IX: *Il passaggio dall'antichità al Medioevo in Occidente,* Spoleto 1962, p. 404; P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., p. 178; G. CHIANÉA, *Les idées politiques de Sidoine Apollinaire,* "RH", 4ª s., 47, 1969, pp. 383, 387.

A giudizio di F. DAHN (*Die Könige der Germanen* V cit., p. 101) se vi fu oppressione delle coscienze cattoliche da parte di Eurico essa voleva essere una risposta legittima all'opposizione tenace che i vescovi cattolici esercitavano contro il governo visigotico, ma vd., in senso contrario, le osservazioni di G. KURTH, *Clovis* II cit., p. 45 n. 4.

116. Sidon. *Epist.* VII,6,4. Per quanto Eurico sia suo avversario politico e religioso, Sidonio ne riconosce i meriti (A. GAUDENZI, *Gli Editti di Teodorico e di Atalarico e il diritto romano nel regno degli Ostrogoti,* Torino 1884, p. 54; G. YVER, *Euric* cit., p. 14; R.P.C. HANSON, *The Church in Fifth-Century Gaul: Evidence from Sidonius Apollinaris,* "JEH", 21, 1972, pp. 9-10), indicandolo talora anche come difensore delle Gallie (*Epist.* VIII, 9, vv. 42-44, su cui : F. DANH, *Die Könige der Germanen* V cit., pp. 89, 100 e n. 4; F. GIUNTA, *Jordanes e la cultura dell'Alto Medioevo,* Palermo 1952, pp. 90-91; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 1 cit., p. 71).

Per il distacco dei Visigoti dall'Impero attribuito da taluni studiosi, con convincenti argomentazioni, a Teoderico II sulla base dell'analisi della *Vita Bibiani vel Viviani episcopi Santonensis* (ed. KRUSCH, M.G.H., *Script. rer. Merov.,*III, 1896), vd. B. SAITTA, *I Giudei nella Spagna visigota. Da Recaredo a Sisebuto,* "QC", 2, 1980, p. 232 n. 40 (ove bibl.)

117. Sidon. *Epist.* VII, 6, 8. Per i problemi connessi, cfr. I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 328; L. DUVAL-ARNOULD, *Etudes d'histoire* cit., p. 62; P. IMBART de la TOUR, *Les paroisses rurales dans l'ancienne France du IV au XI siècle,* "RH", 21, 1896, pp. 250-251; P. COURCELLE, *Histoire Littéraire* cit., p. 177; R.P.C. HANSON, *The Church* cit., p. 9.

118. Conc. Arausicanum, a 441, c. 22 (ed. MUNIER, cit.); Conc. Arelatense secundum, a. 452, cc. 25, 44 (*ibid.*); Conc. Andegavense, a. 453, cc. 4,7 (*ibid.*) Sul tema: p. IMBART de la TOUR, *Les paroisses rurales* cit., p. 247.

119. Conc. Andegavense, a. 453, c. 8.

120. Sidon. *Epist.* VIII, 9. Sulle motivazioni della lettera e sul soggiorno di Sidonio a Bordeaux, cfr. G. IVER, *Euric* cit., p. 44; H. RUTHERFORD, *Sidonius Apollinaris* cit., p. 41 e n. 19; E. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne* II, 1 cit., p. 62; P. COURCELLE, *Histoire littéraire* cit., p. 236; G. CHIANEA, *Les idées* cit., pp. 379-380; M. ROUCHE, *Francs* cit., p. 42. Su Lampridio, Orfeo del secolo e gloria di Bordeaux, vd. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire* cit., p. 275.

121. Greg. Turon. *HL,* II, 20. Cfr. Sidon. *Epist.* VII, 17. Su Victorius, non certo uomo dai costumi irreprensibili, cfr. E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* III cit., p. 26; G. YVER, *Euric* cit., p. 44; H. RUTHERFORD, *Sidonius Apollinaris* cit., p. 40; E. GRIFFE, *La Gaule chrétienne* II, 1 cit., p. 227; E. EWIG, *La monocratie dans l'Europe occidentale du V au X siècle,* in "Rec. de la Societé J. Bodin", XXI: *La monocratie,* Bruxelles 1969, p. 72; M. ROUCHE, *L'Aquitaine* cit., p. 42.

122. Greg. Turon. *HL,* IX, 24. Per i provvedimenti di Leovigildo in danno di ecclesiastici e per le loro motivazioni, vd. B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., pp. 131-132.

123. Si vedano in Gregorio gli episodi delle nozze di Amalarico e Clotilde (*HL,* III, 10), di Sigeberto e Brunechilde (*HL,* IV, 27), di Chilperico e Galsuinta (*HL.* IV, 28), di Ermenegildo e Ingonda (*HL,* V, 38), nonché le laboriose trattative di matrimonio tra Recaredo e Rigonda e poi Closinda (*HL,* VI, 45, VIII, 9.10.15; IX, 16.20.25). Per la politica matrimoniales franco-visigota, cfr. F. LOT, *Les destinées de l'Empire* cit., pp. 256, 260, 269; P. GOUBERT, *Byzance* cit., pp. 58-59; J. ORLANDIS, *La reína en la monarquía visigoda,* "AHDE", 27, 1957, p. 114 n.12; C. TORRES RODRIGUEZ, *Reintegración de los Suevos en la Iglesia católica. S. Martin de Braga,* "BolUnivComp", 66, 1958, p. 24.

124. Greg. Turon. *HL*, IV, 38. Cfr. C. Torres, *Mirón, rey de Suevos y Gallegos, y los ultimos monarcas suevos*, "CEG", 14, 1959, p. 176; K. F. STROHEKER, *Das spanische Westgotenreich* cit., p. 229; E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 63; C. SANCHEZ-ALBONOZ, *El Aula regia y las asambleas políticas de los Godos*, in "Estudios Visigodos", Roma 1971, p. 175; P.D. KING. *Law and Society* cit., p. 12 e n. 3; M. TORRES, *Las invasiones y los reinos germanicos de España (Años 409-711)*, in "Historia de España" dir. por R. MENENDEZ-PIDAL, III: *España visigoda (414-711 de J.C.)*, Madrid 1976 p. 99; B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 98 e n. 46.

125. Greg. Turon. *HL*, VIII,46: *Leuvigildus...ut quidam adserunt...in legem catholicam transiit.* Sul tema e sulla credibilità della testimonianza di Gregorio, cfr. I.W. LOEBELL, *Gregor von Tours* cit., p. 289; F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 156; E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* III cit., p. 45; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica* II, 1 cit., p. 59; P. GOUBERT, *Byzance* cit., pp. 41-42; K. F. STROHEKER, *Leowigild* cit., p. 188; E. A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 90; A. BARBERO DE AGUILERA, *El pensamiento político* cit., p. 253.

126. Greg. Turon. *HL*, VIII, 28. Sul problema: B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 125 sgg.

127. Greg. Turon. *HL*, VI, 18: *Leuvichildus dicit enim: "Manifeste cognovi, esse Christum filium Dei aequalem Patri; sed Spiritum sanctum Deum penitus esse non credo, eo quod in nullis legatur codicibus Deus esse".* Cfr. F. DAHN, *Die Könige der Germanen* V cit., p. 140; K. F. STROHEKER, *Leowigild* cit., p. 175; P. D. KING, *Law and Society* cit., p. 15; B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 113 n. 98, M. SIMONETTI, *L' incidenza dell'arianesimo* cit., p. 378.

128. Greg.Turon. *HL*. VI, 18: *Sed rex novo nunc ingenio eam nititur exturbare, dum dolose et ad sepulchra martirum et in eclesiis religionis nostrae orare confingit.* Su questo aspetto della propaganda religiosa di Leovigildo, cfr. E. PEREZ PUJOL, *Historia de las instituciones* III cit., pp. 9,43; Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica* II,1 cit., p. 48; G. VINAY, *San Gregorio di Tours* cit., p. 121, E.A. THOMPSON, *The Goths* cit., p. 85, B. SAITTA, *Un momento di disgregazione* cit., p. 113.

129. M. OLDONI, Introduzione cit., p. XVII.

130. Greg. Turon. *HL*, IV, 20.

131. Cfr. Greg. Turon. *HL*, VIII, 30.

132. Cfr. Greg. Turon. *HL*, IX, 32.

133. Fredeg. *Chron.*, IV, 42.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

BRUNEHAUT ROMAINE OU WISIGOTHE

Michel Rouche.

"Lorsque Brunehaut viendra d'Espagne, beaucoup de peuples périront lors de sa venue"[1]. Cette prophétie, du pseudo-Frédégaire, faite évidemment aprés coup, suggère qu'une partie des adversaires de la reine avait lancé, parmi d'autres calomnies, l'idée que cette femme d'origine espagnole, donc romano-byzantine, ne pouvait que détruire les peuples germaniques installés en Gaule, de la même manière que Justinien l'avait fait pour ceux qui avaient créé des royaumes en Afrique et en Italie. Or, depuis la célèbre réhabilitation de Brunehaut par Godefroi Kurth[2], cette thèse d'un royaume wisigoth d'Espagne brillant conservatoire d'un Etat romain et d'une tradition culturelle romano-byzantine est allée en prenant de plus en plus d'ampleur avec les travaux de Jacques Fontaine pour qui Isidore de Séville a fait don de sa personne à l'Antiquité[3] ou encore ceux de Herwig Wolfram, pour qui, après Vouillé en 507, il n'y a plus de Wisigoths au sens propre de peuple germanique[4]. Est-ce bien sûr ? Sans vouloir retomber dans un jugement moralisant de l'histoire, sur la seule femme qui ait régné au nord des Pyrénées au minimum quarante six ans, je voudrais poser ici la question suivante, si près de Tolède oú elle naquit probablement: était-elle romaine ou wisigothe?

Pour répondre à cette double question, je ne reviendrai pas sur le problème des sources dont les diverses valeurs sont maintenant bien connues. Plus l'auteur est lointain des événements, plus il les déforme. Plus il est proche et plus son choix personnel en faveur de la reine est net chez Grégoire de Tours, sans que pour autant, ses renseignements soient faux. Quant á Fredégaire, qui écrit en 660, plus il est partagé entre ses sentiments pro-burgondes et son parti pris d'hostilité contre elle et plus il mélange le vrai et le faux. Ceci dit, grâce à des recoupements entre nos différentes sources de renseignements, nous pouvons incontestablement affirmer dans un premier temps, le caractère romanisant de nombreux actes de Brunehaut.

Citons, en particulier, parmi ses collaborateurs de premier plan, le patrice Protadius, "d'origine romaine"[5] qu'elle fit nommer maire du Palais de Burgondie et qui fut assassiné en 605; son sucesseur Claude, lui aussi "d'origine romaine"[6]; Syagrius, évèque d'Autun, faisant partie d'une des plus vieilles familles sénatoriales de Gaule[7]; Elafius, évèque de Chalons sur Marne[8], de même qu'Aredius évèque de Lyon[9] qu'elle envoya tous deux comme ambassa-

deurs en Espagne, l'un en 580 et l'autre en 607. En contre-épreuve, la haine que lui vouèrent les acristocrates austrasiens et la faction de Pépin et d'Arnoul prouve combien ses appuis leur étaient complèment étrangers. L'une des causes de cette hostilité pourrait bien être une innovation romaine qu'elle introdusit en Gaule mérovingienne: la régence. A l'exemple de Gallia Placidia, Ariadne, Pulcherie, Théodora et Sophie, Brunehaut paraît en effet avoir tenté d'introduire en Austrasie le système byzantin de la femme soeur ou mère de l'empereur qui exerce un pouvoir quasi impérial(10). En 581 par exemple, alors que le jeune Childebert II est toujours sous l'autorité de son nourricier, le nutritor Wandelenus, qui venait de succéder à Gogon, Brunehaut intervint au beau milieu des combattants qui voulaint dépouiller le duc de Champagne, Loup. Elle s'attira la verte réplique d'un duc austrasien, Ursion "Eloigne-toi de nous, o femme! Qu'il te suffise d'avoir tenu le royaume sous ton époux; maintenant c'est ton fils qui règne et si ton royaume est sauvegardé, ce n'est pas grâce à ta protection, mais grâce à la nôtre. Eloigne-toi donc de nous, que les sabots de nos chevaux ne te foulent point au sol"(11). Pour les Franc, donc, le pouvoir n'est pas affaire de femme. Alors que Grégoire de Tours admire "le courage viril" de sa reine, les guerriers estiment qu'une veuve n'a aucun droit dans la famille mérovingienne, même pas celui de la tutelle de son fils mineur, puisqu'elle appartient à un homme spécialement délégué à cet effet. Or il est paradoxal de voir que malgré cela, Brunehaut parvint á empêcher le meurtre de Loup, puis à s'opposer à la nomination d'un nouveau nouricier en 585, lors des quatorze ans de Childebert II, âge de la majorité(12). Pratiquement, elle gouverna en même temps que son fils, jusqu'à la mort de celuici, en 596, alors qu'il avait environ vingt cinq ans. De nouveau, elle se retrouva dans la même situation qu'à la mort de son époux, Sigebert, en 575: seule, mais avec deux petits-fils: Théodebert II, âgé de neuf ans et Thierry II, âgé de sept ans. Il semble alors qu'elle ait pu exercer une sorte de co-régence sur les deux royaumes jusqu'en 599-601, tout en demeurant en Burgondie(13).

Elle perdit alors certainement de l'influence en Austrasie, mais non dans le second royaume, puisqu'elle ne put empêcher la querelle d'éclater entre ses deux petits-fils. En 612, à la mort de Théodebert II, elle redevint pour quelques mois la maîtresse du Royaume des Francs et après la mort de Thierri II, elle se voit même obligée de mettre sur pied une troisisième régence en faveur de son arrière petit-fils, Sigebert II, âgé d'environ 10 ans(14). C'en était trop pour ses adversaires, qui l'abattirent alors de la manière que l'on sait. Bref, Brunehaut, en tant que femme, (mulier) n'avait aucun droit aux yeux des Francs pour exercer une puissance de protection (mund) sur le royaume. Celle-ci revenait exclusivemente aux hommes dans la mentalité franque(15). La preuve en est que le roi Gontran, au traité d'Andelot en 587, pris sous sa protection (tuitio) et sa défense (defensio) Brunehaut et toutes les femmes de la parenté de Childebert Ier. Or en Espagne wisigothique à la même époque, une femme, la mère de Brunehaut, Goïswinthe, assurait la perennité du pouvoir, à l'imitation des impératrices romaines, en épousant quelques années après la mort de son époux, Athanagild en 567, le roi Liuvigild et, du coup, elle joua un très grand rôle dans la politique intérieure et extérieure du royaume(16). Elle se réconcilia même avec son beau-fils, Reccared, après sa conversion au catholicisme et le conseilla, alors qu'elle était arienne. Brunehaut avait donc sous les yeux l'exemple d'une reine

espagnole, sa mère, qui resta sur le devant de la scène politique pendant au moins trois générations. Elle n'a fait que l'imiter, sans se rendre compte que l'innovation qu'elle apportait en Gaule mérovingienne allait se heurter à l'hostilité agressive des guerriers francs[17].

On pourrait citer d'autres exemples de la romanité de Brunehaut, qu'il s'agisse de son patronage personnel, de son rôle de commère dans les baptêmes[18], de la manière dont elle veilla à permettre la levée régulière des impôts romains[19]. ou de l'entretien des voies romaines notamment dans le nord de la Gaule[20]. Mais ce ne sont point là les faits les plus révélateurs, car n'importe quel souverain mérovingien cherchait à régner de la même manière et désirait conserver les acquisitions de la civilisation et des structures politiques de l'Empire disparu. En revanche, les ennemis de Brunehaut, qui avaient du accepter qu'elle ait porté le titre de "domna regina" à égalité avec celui de "domnus rex" comme le montre le pacte d'Andelot, titre qui était légèrement inférieur à celui de l'impératrice à Constantinople[21] en tirèrent les conséquences jusqu'au bout. En 613, après un simulacre de procès devant le roi Clotaire II et trois jours de torture, elle fut, sur son ordre, hissée "sur un dromadaire pour être conduite devant toute l'armée"[22]. Au premier abord cette promenade sur un camelidé paraît compètement absurde. En fait, comme je l'ai déja montré, nous avons affaire à une cérémonie byzantine. Le tyran, qu'il soit de sang impérial ou royal, qui a tenté de s'emparer du pouvoir, est rossé à coup de fouet, puis promené sur le dos d'un dromadaire, la tête tournée vers la queue de l'animal, sous les quolibets de la foule. Cette pratique, rigoureusement inverse de l'investiture du Consul, qui parcourait à cheval le front des troupes, en jetant des pièces d'or à la foule, était donc un triomphe dérisoire. Pratiquée en Egypte contre les Chrétiens au IIIème siècle, puis à Constantinople, où elle est attestée dès le IVème siècle par Socrate, Eusèbe et la colonne d'Arcadius, elle y existait toujours sous Justinien, selon Procope. Elle fut encore utilisée aux dépens de l'empereur déchu Andronic Commène en 1185[23]. L'Espagne wisigothique où les usurpateurs furent nombreux, avait aussi adopté la procédure. Julien de Tolède nous la décrit à propos du duc Paul qui s'était fait oindre roi contre Wamba en Septimanie, et qui fut ainsi publiquement avili à Narbonne en 673[24]. Lorsqu'on manquait de dromadaire, celui-ci était remplacé par un animal encore plus vil et plus lubrique, l'âne, comme ce fut le cas à Tolède en 590 pour le prétendant Argimundus, qui fut frappé de coups, complètement tondu, amputé de la main droite, puis promené sur un âne, en "pompe dérisoiree"[25]. Ainsi, lorsque Brunehaut fut, à la suite de ces tortures, réduite, dans le domaine royal de Renève sous Vingeanne, en Bourgogne, à l'état de "paquet habituée à la bosse"[26] de cet animal qu'utilisait l'armée romaine pour son intendance, ses persécuteurs avaient voulu signifier par là qu'elle avait usurpé la plus haute fonction romaine, la royauté ou l'empire, comme on voudra, dans son sens le plus général. Les Francs de Clotaire II avouaient par là combien la reine Brunehaut leur apparaissait comme un tenant de la romanité.

Mais son comportement et ses actions personnelles prouvent en même temps qu'elle mène le royaume en wisigothe, dans les deux significations du mot, c'est à dire d'une part comme une femme de la famille royale wisigothique d'Espagne et d'autre part, comme une femme d'origine germanique orientale, wisigothique au sens ethnique du terme. Le premier point est tellement évident qu'il

ne vaut point la peine d'y insister. Signalons pour mémoire comment elle essaie constamment, par ses ambassades en Espagne, ou ses réponses aux ambassadeurs espagnols, d'aboutir à une alliance avec le royaume wisigoth malgré le meurtre de sa soeur Galeswinthe ou les malheurs de sa fille Ingonde, que son protecteur, le roi Gontran, voudrait venger à tout prix. Pour blocquer les risques de Faide, attitude que ne comprend pas Gontran, lequel du coup, l'accuse de trahison[27], elle envoie une ambasade à Tolède[28] puis accepte les propositions de paix de sa mère et de Reccared en 587[29]. En 588, la paix est faite et la mort d'Ingonde est compensée par une composition de dix mille sous[30]. Mieux encore, Brunehaut parvient à faire accepter par Gontran le mariage de sa fille Clodosinde avec Reccared[31]. Ensuite elle pouse Childebert II à intervenir contre les Lombards pour aider l'empire Byzantin[32]. Enfin, elle tente de nouveau un mariage espagnol en 607 entre son petit-fils Thierri II, roi de Neustrie-Burgondie et la fille du roi d'Espagne Witteric (603-610) Ermemberge[33]. Bref, une très grande continuité se dégage de cette politique: associer coûte que coûte l'Espagne wisigothique à la Gaule franque, malgré l'hostilité, soit de la noblesse austrasienne, soit des autres rois mérovingiens. Le plus curieux, mais ce serait toute une autre recherche que d'en dcouvrir les causes, est que cette politique a totalement échoué, aussi bien les mariages que l'aide à l'Empereur. Ce fut la dernière tentative d'une politique franque tournée vers la Méditerranée, jusqu'à l'époque carolingienne.

On pourrait même se demander, mais ici nous entrons dans le domaine des hypothèses difficiles à prouver, si Brunehaut, en insistant auprés des grands d'Austrasie pour qu'ils l'aident à récupérer sa fille Ingonde et son fils prisonniers quelque part dans l'Empire, ne désirait point devenir régente de l'Espagne, comme protectrice du seul héritier légitime de la famille royale wisigothique, puisque Reccared n'en avait point et n'en eut jamais[34]. Ceci expliquerait les conseils de modération dans l'exercice du pouvoir que lui envoya en 594 le pape Grégoire le Grand[35]. Il faudrait même s'interroger sur la tentative de Witteric, après le renvoi d'Ermemberge, de metre sur pied contre Brunehaut une véritable coalition européenne regroupant: l'Espagne wisigothique, l'Italie lombarde, la Neustrie et l'Austrasie franques. Il semble bien en effet, aux dires du comte Bulgar, peu après 610, que la reine aurait répliqué par une alliance avec le roi des Avars[36] destinée à prendre dans le dos les Austrasiens et les Lombards dans une tenaille inexorable. Cette menace montre a quel point la politique extérieure de Brunehaut était pleine de ressource et forte d'une connaissance approfondie des peuples d'au-delà du Rhin et du Danube.

Etait-elle alors dans ces conditions parfaitement au courant des moeurs et des mentalités germaniques pour pouvoir y trouver les appuis nécessaires? La réponse est certainement affirmative dans le domaine des habitudes matrimoniales endogamiques germaniques. Il est particulièrement étonnant de voir en effet Brunehaut, quelques semaines après le meurtre de son époux Sigebert Ier, meurtre dû à l'action conjuguée de Frédégonde et de Chilpéric, épouser le fils aîné du meurtrier, le jeune Mérovée, qui devait avoir, au strict minimum, une quinzaine ou une vingtaine d'années, alors que la reine avait probablement dépassé la trentaine.

Grégoire de Tours précise bien que Mérovée, à Rouen, "fut uni là avec la reine Brunehaut et celle-ci aussi s'associa (avec lui) en mariage"[37]. Il ne

s'agit donc pas d'un rapt mais d'un acte volontaire de la reine. Acte commis en toute connaissance de cause, puisqu'il était interdit par les textes conciliaires à un neveu d'épouser la veuve de son oncle, prescription inaugurée en 511-517 et repetée dans un capitulaire de 596 par son propre fils, Childebert II[38]. Il ne peut, en aucun cas, comme nous le verrons plus loin, s'agir d'un mariage conclu par Brunehaut pour pousser Mérovée à l'accomplissement du devoir de vengeance, la Faide afin de réparer par un meurtre éventuel sur Chilpéric ou Frédégonde, la mort violente de sa soeur Galeswinthe[39]. La réponse est à chercher dans la structure des groupes familiaux germaniques. Une veuve n'a plus aucun protecteur propriétaire de son mund. Face aux Francs qui lui refusent toute possibilité de régence sur son fils, il lui faut un défenseur de son rang. Le prendre en dehors de la parentèle dans laquelle elle venait d'entrer et dont elle faisait partie désormais par un lien aussi fort que celui du sang[40] aurait été commettre une trahison. La logique de l'époque, avec laquelle nombre d'évèques se trouvaient d'accord, puisque Pretextat, évèque de Rouen, parrain de Mérovée[41] n'hésita pas à celébrer le mariage malgré les canons, poussait donc à ce marige entre le neveu et sa tante paternelle. En cela, Brunehaut se comportait conformément au modèle germanique, lequel avait de plus l'avantage supplémentaire de lui permettre à longue échéance de l'emporter sur sa rivale Frédégonde, grâce à son mari, futur roi et grâce à d'eventuels futurs héritiers au trône, dont les droits seraient beaucoup plus forts.

Cette pratique existait en effet chez les Wisigoths d'Espagne alors qu'en revanche la vieille vengeance obligatoire, d'origine paienne, la faide, très virulente chez les Francs, avait été limitée et strictement réduite aussi bien chez les Burgondes que chez les Wisigoths[42]. Chez les deux peuples, la responsabilité du crime incombait au seul auteur et non à sa parentèle, mais les héritiers ou les parents ou les proches du meurtrier étaient responsables financièrement des actes commis[43]. Ainsi s'explique que Brunehaut ait simplement réclamé une compensation du meurtre de Galeswinthe, la morgengabe de sa soeur, qu'elle reçut en deux temps, Cahors, en 587 et les autres cités, Limoges, Bordeaux, Bigorre et Béarn en 592[44] puis une compensation de la mort d'Ingonde, dix mille sous, qu'elle dut recevoir sous la forme des revenus fiscaux de Corneilhan et de Juvignac en Septimanie wisigothique[45]. Dans le premier cas, l'exécuteur légal de cette amende de composition avait été Gontran, roi de Burgondie, protecteur légal de Frédégonde et de Clotaire II; dans le deuxième cas, il s'agissait de Reccared, roi d'Espagne. Ainsi, les deux lois wisigothique et Burgonde avaient été appliquées, sans qu'aucun meurtre par faide n'ait été déclenché par Brunehaut, à la manière franque, alors même que son fils, Childebert II et son oncle, Gontran, en parlèrent sans cesse[46].

Cette conformité des actions de Brunehaut avec le droit wisigothique concerna bien d'autres domaines. Il est fort probable qu'à l'instar de sa soeur Galeswinthe et plus tard Ermemberge, elle vint en Gaule avec une dot en biens mobiliers très importante et qu'elle reçut elle aussi de son époux une morgengable dont le montant et la situation nous sont inconnus[47]. De même, elle se heurta au clergé de nouveau et en particulier à Grégoire le Grand et à Colomban, en pratiquant d'une part des nominations de laïcs à l'épiscopat, habitude déja propre à Euric, roi des Wisigoths en Aquitaine[48] et surtout en tolérant les femmes de second rang, les friedlehen, appelées concubines par les textes ecclé-

siastiques. Il semble par exemple incontestable que Bilichilde, une concubine de Theudebert II, ait été une ancienne esclave achetée par Brunehaut. Cette pratique était typiquement germanique et wisigothique. Elle est attestée pour les rois wisigoths Alaric II et Reccared(49). Elle était commune chez les rois Francs. Les reproches cinglants que fit l'abbé de Luxeuil à Brunehaut(50) prouvent que là encore, elle réagissait beaucoup plus selon ses origines etniques que selon les règles canoniques. Peut-être fut-ce pour satisfaire à ces dernières qu'elle demanda la main d'Ermemberge, fille de Witteric, pour son petit fils Thierri II, lequel avait déja quatre enfants de plusieurs concubines. Quoi qu'il en soit du mystérieux échec de ce mariage, dû peut-être au refus du roi de le consommer(51) Brunehaut n'hésita pas à faire proclamer roi le fils ainé de ce dernier, en 613, alors que Sigebert II était né de "mère inconnue"...

Mais tout ce qui précède en matierè de germanitè de Brunehaut serait peu probant si nous n'avions pas une série de preuves décisives sur son appartenance aux Germaniques orientaux et tout particulièrement aux Wisigoths et aux Burgondes, ces deux peuples qui eurent une histoire commune, en Suède, sur la Baltique et entre l'Oder et l'Elbe. Comment se fait-il par exemple que la reine ait été en possession du missorium d'argent offert au roi wisigoth par le patrice Aetius, après la bataille des Champs Catalauniques en 451.? Cet énorme disque, qui pesait 12 Kilos et 136 grammes, portait gravé le nom de Thorismund et "en lettres grecques l'histoire d'Enée"(52). Elle le donna à son parent, Didier, évèque d'Auxerre (603-621) lequel a des biens personnels tous situés en Burgondie, mais aussi en Aquitaine, ancien territoire wisigoth et particulièrement en Quercy et en Albigeois où un autre Didier (630-655) évèque de Cahors, possède lui aussi de terres. La mère de Didier de Cahors Erchenfreda (libre-excellente) porte un nom très rare, qui pourrait être gothique(53). La mère de Didier d'Auxerre, Necteria, était romaine d'Aquitaine. Son père, par conséquent, bien que son nom nous soit inconnu était donc burgonde et apparenté aux anciens rois ou aux nouveaux. Or si Brunehaut s'installa en Burgondie en 601 et nomma son parent Didier évèque d'Auxerre, cela ne peut s'expliquer que par les appuis particuliers qu'elle trouva dans ce pays. Il faut souligner ici un fait mal expliqué jusqu'ici. Immédiatement après l'assassinat de Sigebert, en 575, Gondovald "empoignant son fils Childebert, qui était un enfant, l'enleva secrètement et après l'avoir arraché à une mort imminente et avoir rassemblé les peuples sur lesquels son père avait régné, il l'institua roi, bien qu'il eut à peine achevé le premier lustre de son existence"(54). Pourquoi ce noble intervient-il en faveur de Brunehaut devant son indécision? Deux indices permettent de répondre qu'il lui est apparenté. Son nom est le même que celui du roi Burgonde Gondebaud (473-516). Or nous savons que les noms germaniques se transmettent de génération en génération à l'intérieur d'une même famille. Il fait donc partie de cette famille royale comme l'avait déja remarqué M. Chaume(55). De plus, une autre preuve me paraît décisive: le texte latin des deux plus anciens manuscrits de Grégoire de Tours, ceux de Corbie et de Bruxelles, portent "Gondovaldus rex"(56). Paléographiquement parlant, cela ne peut pas être une cacographie pour dux. Gondovald était donc de souche royale burgonde, et Brunehaut de même, par conséquent. Ainsi s'explique comment la solidarité de la parentèle royale burgonde ait joué.

Evidemment, cet apparentement de Brunehaut à la famille royale burgon-

de suppose qu'il y ait eu à un moment quelconque une alliance burgondo-wisigothique. Ceci eut lieu certainement au Vème siècle, du temps de Chilpéric Ier qui régna de 466 à 473. Sa fille, Ragnahilde, dont Sidoine Apollinaire nous dit que son père, son beau-père et son mari furent rois, épousa Euric, roi des Wisigoths[57]. Est-ce en souvenir d'elle qu'une partie de son nom figura dans celui de Brunehilde? Malheureusement, nous ignorons tout de la généalogie des rois wisigoths après la mort d'Amalaric en 531, le dernier des Amales, et rien ne prouve qu'Athanagild, père de Brunehaut, bien que Fortunat insiste sur sa très grande noblesse[58] ne puisse remonter au roi wisigoth Athanaric par la première moitié de son nom. Ceci n'est qu'une supposition plausible, qui n'empêche pas de toutes façons la transmission du missorium de Thurismund, de roi en roi, jusqu'à Brunehaut, qui l'aura amené en Gaule dans les trésors de sa dot personnelle. D'ailleurs elle offrit elle-même à Reccared "un bouclier d'une grandeur extraordinaire incrusté d'or et de pierres précieuses"[59]. Ces cadeaux diplomatiques d'une très haute valeur étaient donc courants et constituaient de véritables biens de famille.

Ces liens wisigotho-burgondes au niveau d'une parentèle de souche royale expliquent aussi les nombreux que Brunehaut trouva en Burgondie[60]. Ils expliquent aussi que le patrice burgonde Aletheus d'origine royale lui aussi et dont un lointain ancêtre était présent à la bataille D'Andrinople en 378[61] ait tenté, par suite de sa parenté avec les Goths et les Burgondes de prendre la succession de Brunehaut, tentative qui se termina tragiquement en 616[62]. N'oublions pas enfin que Brunehaut, dans ses derniers mois de pouvoir en 612, s'installa à Worms, dans l'ancien Palais royal des premiers rois burgondes au temps de Gunther, au Vème siècle et que son seul et unique souci fut alors d'arracher à Clotaire II la reconnaissance du Royaume de Burgondie en faveur des fils de Thierri II[63]. Jusqu'à la fin, elle se battit pour défendre ses origines et ses racines. De Worms, elle s'enfuit avec ses arrières-petits enfants à Orbe, en Suisse, près de Genève, où elle fut arrêtée par trahison. En somme, après avoir cherché appui dans le premier royaume burgonde (413-436) elle tenta de se replier au coeur du deuxième royaume créé par Aetius en 443. Ainsi s'explique qu'elle soit entrée dans la légende des Niebelungen et qu'elle ait symbolisé presque à elle toute seule la chute du royaume burgonde. L'épopée, malgré son absence de souci du temps historique, avait cependant conservé un fait familial authentique, l'appartenance de Brunehaut aux dynastes germaniques orientaux, aux fabuleux conquérants burgondes du Vème siècle. Et le missorium de Thurismund, souvenir indélébile du choc des Romano-Germaniques contre les Huns d'Attila ou d'Aetius, l'Etzel épique[64] qui fit disparaître le premier royaume burgonde fut apporté dans les bagages de la dernière reine des Burgondes jusqu'en Burgondie. Le symbole est donc ici profondément révélateur.

Nous pouvons maintenant répondre à la question initialement posée sur la nature de Brunehaut. Incontestablement, sa politique fur romaine et même romanobyzantine. Régente à la manière des impératrices, elle fut déchue à la manière des imposteurs et des tyrans dans l'Empire Romain. Poussant constamment à une alliance avec l'Espagne wisigothique, même lorsque sa fille en est victime, et mieux encore avec l'empire de Constantinople, elle n'en agit pas moins de manière contraire aux voeux de l'Eglise en matière de mariage. Fidèle aux usages germaniques, elle ne sort pas de sa nouvelle parentèle par son ma-

riage avec Mérovée, refuse la faide, conformément à la loi wisigothique et se contente d'amendes de composition. Elle reçut une dot avant de quitter l'Espagne, qu'elle emporta avec le fameux missorium de Thurismund, en Gaule, où elle reçut une morgengabe. Elle ne fit aucune objections aux pratiques des Friedlehen de ses petits-fils. Enfin et surtout, ses attaches royales familales en Burgondie, tant avec les Didier qu'avec les anciens rois burgondes indépendants par Gondovald ou Ragnahilde prouvent qu'elle a utilisé la solidarité de sa parentèle jusqu'au bout, en tablant sur les forces des vieux lignages burgondes tant à Worms qu'en Sapaudia.

La plus puissante personnalité féminine de l'histoire de France, la seule qui ait régné quarante-six ans était non seulement espagnole et romaine, mais aussi wisigothe et burgonde.

NOTAS

1. "Veniens Bruna de partibus Spaniae, ante cuius conspectum multae gentes peribunt" *Fredegarii et aliorum chronica. Vitae Sanctorum,* M.G.H. SS.R.M. t.II, ed. B. Krusch, Hanovre 1888, III, 55,, p. 109
2. G. Kurth, *La reine Brunehaut,* Etudes franques, t. I Paris, p. 265-356.
3. J. Fontaine, *Isidore de Séville,* Paris 1959, t. II, p. 887.
4. H. Wolfram, *Geschichte der Goten,* Munchen 1979, p. 302.
5. Fredegaire, *The fourth book,* ed. J. M. Wallace-Hadrill, Londres, 1960, c. 24 p. 16.
6. Fredegaire, *op. cit.,* c. 28, p. 19 Ricomer fut aussi un patrice romain choisi par Brunehaut, *ibid,* c. 29, p. 19.
7. M. Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne,* Dijon 1925, t. I, p. 13, note 1 Est-ce le même que celui qui fut envoyé à Constantinople? Fredegaire, *op. cit.,* c. 6 p. 6.
8. Grégoire de Tours, *Histoire de France,* trad. R. Latouche, t. 1 Paris 1963, V, 40 p. 304. Il avait de nombreux biens en Aquitaine, ancien territoire Wisigoth. M. Rouche, *L'Aquitaine des Wisigoths aux Arabes.* Paris 1979, p. 242 et 428.
9. Fredegaire, *op. cit.,* c. 24, p. 15, c. 30, p. 20 Aredius fait partie, vu son nom, d'une famille sénatoriale de Burgondie déja connue au VIème s. Cf. Grégoire de Tours, *H.F., op. cit.,* II, 32, p. 123-124.
10. R. Fossier, *Le Moyen-Age,* tome 1, Paris 1981, p. 131 et 181 sous la plume d'E. Patlagean.
A.H.M. Jones, *The later Roman Empire,* 284-602, Oxford 1973 t. 1, p. 341-347 Pulcherie dirigea quasiment l'Empire de 414 à 444.
11. "Quod cernens Brunehildis regina, condolens fidelis sui insecutiones iniustas, praecingens se viriliter, inrupit medias hostium cuneos... respondit Ursio: "Recide a nobis, mulier... Sufficiat tibi sub viro tenuisse regnum; nunc autem filius tuus regnat, regnumque eius non tua, sed nostra tuitione salvatur. Tu vero recede a nobis, ne te ungulae equorum nostrorum cum terra confodiant". Grégoire de Tours, *Histoire des Francs,* ed. Poupardin, Paris 1913, VI, 4, p. 209-210.
12. L'âge de la majorité chez les Francs a été l'objet de nombreuses discusions. Cf. Grégoire de Tours, *Histoire des Francs,* traduction R. Latouche Paris, t. II, 1965, VI, 5 et note 7 p. 12. En fait, le *Pactus Legis Salicae* ed. K.A. Eckhard, t. IV, 1, Hanovre 1952, c. 24, p. 89 précise: Si quis puerum ingenuum infra XII annos asque ad duodecimun plenum acciderit...".
Il faut prendre cependant 14 ans comme âge de la majorité pour les garçons. Ce fut d'ailleurs toujours par la suite l'âge légal de la majorité chez les rois de France.
13. G. Kurth, *Brunehaut, op. cit., p.* 310-311, estime que l'expulsion de Brunehaut par les Austrasiens est une invention de Fredegaire. Certes cela est incontestable comme il le démontre fort bien en s'appuyant sur la Vita Columbani de Jonas, ed. B. Krusch, M.G.H. SS.R.M. Hanorre 1902, t. IV, c.18 à 24, p. 86-99 mais il néglige le fait que cet auteur place cette expulsion en 599, *The Fourth book, of the chronicle of*

Fredegar, ed. J.M. Wallace-Hadrill, Londres 1960, c. 19, p. 12-13. Or, Théodebert II etait né à la fin de l'année 585, eut 14 ans cette année là. Donc, la régence de Brunehaut a dû normalement finir en Austrasie au grand contentement de la noblesse. En Neustrie-Burgundie, en revanche, malgré la majorité de Thierri II en 601, à quatorze ans, puisqu'il est né en 687, Brunehaut continuera à diriger le royaume avec son fils.

14. Anno VII regni Theuderici de concubina filius nascitur nomen Sigybertus'' Fredegaire, *op. cit.,* c. 21, p. 14. Brunechildis cum filius Teuderici quatuor Sigybertum, Childebertum, Corbum et Merocum Mettis residens, Sigybertum in regnum patris instituere nitens''... *ibid.* c. 40, p. 32.

15. Grégoire de Tours, *H.F.* éd. Poupardin, *op. cit.,* IX, 20, p. 368.

16. M. Rouche, *Histoire de la vie privée,* t. 1, Paris 1985, p. 415.

16. Grégoire de Tours, *op. cit., H.F.* ed. Poupardin, *op. cit.,* trad, Latouche V, 38 p. 300 et IX, 1, p. 183. Elle devait être très âgée en 580, puisqu'elle souffrait de la cataracte sur un oeil. ''Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate rebellione facta recluditur.'' Johannis Biclarensis, M.G.H. AA., t. XI, 2, Berlin 1894, ed. Th. Mommsen a. 579, p. 215.

17. Il ne semble pas qu'il y ait eu de précédent en Gaule, même sous Clotilde, malgré la supposition de G. Tessien, *Le Baptême de Clovis.* Paris 1964, p.171 En effet, tous les fils de Clovis étaient majeurs. M.Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville.* Paris-Romme, 1981, p. 359-361. N'insiste pas assez à mon avis sur la particulière faveur que porte Grégoire de Tours aux pratiques romaines de Brunehaut.

18. Grégoire de Tours, *H.F., op. cit.*; trad. R. Latouche, VI, 4 p. 11 H.F.IX, 9, p. 194.

19. *Ibid., H.F.*, IX, 19 p. 205 1, IX, 30, p.222-224.

20. M. Rouche, *L'Héritage de la voierie antique dans le nord de la Gaule durant le Haut Moyen-Age,* in Flaran, *L'Homme et la Route,* Auch 1982, p.23; 32. Catalogue *La Neustrie*, ed. P. Périn L.C. Feiffer Paris 1985, carte n° 127, p. 450.

21. ''Cum in Christo nomen precellentissimi domni Gunthchramnus et Childebertus regis vel gloriosissima domna Brunechildis regina Andelao caritates studio convenissent.'' Grégoire de Tours, *H.F. op. cit.*, ed. Poupardin IX, 20, p. 367.
''Haec ergo tranquillissimae Dominae suggero quia integerrima Serenitatis ejus conscientia quanto moveatur zelo rectitudinis atque justitiae, non ignoro'' *Lettre de Grégoire le Grand à l'impératrice Constantina,* Registrum Epistolarum, M.G.H.EE., I-II, ed. P. Ewald et L.M. Hartmann, Berlinn, 1891-1892, p. 329.
La comparaison entre les épithètes royale et impériale est révélatrice de la faible distance qui les séparait...

22. ''per triduo eam diversis tormentis adfectam, iobet que eam prius camillum per omne exercito sedentem perducere post eam comam capitis, unum pedem et bracchium ad veciosissimum aequum caudam legare: ibique calcibus et velocitate cursus membratim disrumpetur'' Fredegaire, *op. cit.*, c. 42, p. 35.

23. M. Rouche, *L'Aquitaine, op. cit.*, pp. 246-380 et notes 330 et 331. p. 679. Il faut évidemment corriger ''à la foule à Tournai'' par ''à l'armée à Renêve sur Vingeanne. Côte d'Or''.

24. G. Kurth, *Brunehaut, op. cit.*, p. 347, note 1 n'a pas vu l'aspect officiel, bysantin, de ce triomphe dérisoire, destiné à disqualifier le souverain illégitime, le tyran.

25. Ipse autem Argimundus qui regnum assumere cupiebat, primum verberitus interrogatus deinde turpiter decalvatus, post hac dextra amputata exemplum omnibus in Toletana urbe asino sedens pompizando dedit et docuit famulos. dominis non esse superbos'' Jean de Biclar, *M.G.H. AA.* t.XX, 2 Berlín 1894, ed. Th Mommsenn, a. 590 p. 219 Ce fait ne peut être compris qu'à la lumière des récits d'Eusèbe de Césarée montrant comment en Egypte, au IIIème siècle, les paiens persécutaient les Chretiens, et de Socrate à propos d'un évèque arraché à son église et promenè en triomphe dérisoire sur un dromadaire. ''*δια πασνs της πολεως, μεγιστης ουσης ως ιστε, καμηλοις εποχουμενοι και μετεωροι μαστιγουμενοι*''. Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclesistique, ed. G. Bardy PARIS, 1955, n° 41. L. VI, 41, 15, p. 148. ''*οι δε τον Γεωργιον της*

Εκκλησιας εκσυρaντες, καμηλω τε τροσδησαντες, και σπαραξαντες, συν αυτη κατεκαυσαν". Socrate, Histoire Ecclesiastique, P.G., p. 67 III, 2, col. 381. Le texte suivant montre bien l'usage officiel du dromadaire à Constantinople: "Mais l'empereur (Justinien) ne lui fit (un prince arsadice comploteur) aucun mal (sic) si ce n'est qu'il lui fit battre le dos de nombreaux coups et qu'il le fit promener à travers la ville sur un chameau". Procope, *Bellum Gothicum*, VII, XXXII, 3, p. 420-421. ed. H.J. Dewing et G. Downey, Londres 1954.

26. "contemplavimus... sententiam, ut quae imperaverat regna in fascibus... recto iudice et iusto principe indicante Clotario tortuosum esset fautrix malorum sarcina consueta gibbo, suspensa camelo atque exitio debito, cauda ligaretur equorum et quod multis intolerat con iuncto exercito, ab omnibus uno crimine sustinere" *Vita Desiderii Viennensis*, II, M.G.H. SS.R.M. t. III, Hanovre 1896, ed. Krusch, c. 14 p. 643
27. Grégoire de Tours *op. cit.*, trad, Latouche, V. 38, p. 300-302; VI, 40 p. 61 où Childebert II veut défendre sa soeur; VII, 7, p. 83, où Childebert insiste sur le fait que Galeswinthe est sa parente. VII, 34, p. 112 et VIII 4, p. 133, où Gontran est persuadé que Brunnehilde veut la trahir et l'assassiner. VIII, 45, p. 179 prouve la haine de Gontran contre les Wisigoths.
28. *Ibid.* V, 40, p. 304 Cette ambassade de l'Evèque Elafius de Chalons sur Marne, un aquitain au courant des problèmes espagnols avait pour but de régler 'les causae' de Brunehaut... Peut-être faudrait-il traduire par "procès"? En ce cas, la reine devait plaider pour obtenir des restitutions de biens situés en Espagne.
29. *Ibid.*, IX, 1, p. 183
30. *Ibid.*, IX, 16, p. 201
31. *Ibid.*, IX, 16, p. 202 et IX,20, p. 209-212.
32. *Ibid.*, IX, 20 p. 213, IX, 25 p. 218 et X, 2, p. 260 *Epistulae autrasicae.*
33. Fredegaire, *op. cit.*, c. 30 p. 20
34. Grégoire de Tours, *H.F., op., cit.*, VIII, 21, p. 151. Le fils de Hermenegild et d'Ingonde s'appelait Athanagild, nom révélateur.
35. M. Reydellet. *La Royanté, op. cit.*, p. 494 et note 169 Cette lettre du pape Grégoire le Grand, *op. cit.*, VIII, 4, 2, P.5 est en fait une remontrance voilée à la reine.
36. *Epistolae Wisigothicae, M.G.H.EE*, t.V ed. W. Gundlach, Hanovre 1892, 11 et 12, p. 677, 679.
37. "et ibi Brunechildae reginae coniungitur, ea quoque in matrimonio sociavit. Haec audiens Chilpericus, quod scilicet contra fas legemque canonicam uxorem patrui accepisset... Grégoire de Tours, *op. cit.*, ed. Poupardin, V, 2, p. 154-155.
38. *Concilia Galliae*, ed. C. de Clercq, Corpus Christianorum, Turnhout, 1903, t. CXLVIII A, Orléans, 511, c. 18, p. 7-10 Yenne, 517, c. 30 p. 31-32; Clermont, 535, c. 12, p.107; Orléans 538, c. 11 p. 118, Orléans, 541, c 27, p. 139; Tours 567, c. 21, p. 188-191, Paris 556-573, c. 4 p. 207 Ces interdictions répétées et récentes prouvent en même temps qu'elles n'étaient pas observées. On les retrouve aussi dans les prescriptions des conciles wisigothiques, *Concilios visigoticos*, ed. y. Vives, Barcelone, Madrid, 1963, Tolède, II, V, an. 527: "De his qui proximis suis se copulant ut a communione Christi separentur" p. 44-45. Lerida a 546 "De incestis ut quamdiu in scelere sunt inter catecuminos habeantur." p. 62; Braga II, an. 572, LXXVIX "De muliere, qui duos fratres coniugio vel viro qui duas sonores habuit p. 104-105.
Capitularia Merovingica, ed. A. Boretius M.G.H. Diplomata, Hanovre 1881, t. 1 p. 25-17, c. 2
39. plus loin, notes 42 et 43.
40. M. Rouche, "Des mariages paiens au marige Chrétien, sacré et sacrement", *Settimane de Spoleto, XXXIII*, Congreso di centro di Studi sull'alto Medioevo, 1985, à paraître.
41. Grégoire de Tours, *op. cit.*, H.F.V. 18 p. 270, 271 *La vie de saint Albin*, M.G.H. AA., ed. F. Leo, Hanovre 1881, t. IV, B, XVIII, 49, p. 32 prouve par ailleurs cambien l'opposition épiscopale, durant les conciles d'Orléans de 538 et de 541, aux interdictions des mariages consanguins avait été forte. Pour l'opinion publique, ces mariages étaient normaux. D'ailleurs, la seule sanction proposée était la séparation ce que Chilpéric a fini par faire, en enfermant Mérovée loin de Brunehaut...
42. Dans la loi des Wisigoths de Recesswinthe, les deux lois anciennes remontant peut-être à Euric, VI, 6. p. 272 et

VI, 11, p. 273 sont explicitées par: "Ut homicida cunctis liceat accusare" VI, 14, p. 220 et "Quod et proximis et extremis homicida conceditur accusare" VI, 15, p. 281 M.G.H. Leges, t. I ed. K.Zeumer, Hanovre 1902.
"interfecti parentes nullum nisi homicidam persequendam esse cognoscant quia sicut criminosum iubemus extingui, ita nihil molestiae sustinere patimur innocentem". *Loi des Burgondes*, ed. L.R. de Salis, M.E.H.LL.t.II I, Hanovre 1892, II, 7, qui répèe d'une autre manière. II, I. p. 42.

43. P.D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, 1972 p. 86.
44. M. Rouche, *L'Aquitaine, op. cit.*, 13, p. 681.
45. "Nam de loca, unde intimastis, Iubiniaco et Corneliano, qua in Provincia Gotorum noscitur domna Brunigildes possedisse ut a suis post ius iure aditum tribuamus hominibus ordinanda, miramur tuam sic nos hortare beatudinem ut loca qua pro stabilitate concordiae sancteę memoriae dominus meus Reccaderus rex in iure memoratae contradidit domne. *Epistolae Visigothicae, op. cit.*, 13, p. 881. Cette lettre du comte Bulgar prouve que Recared a donné les impóts des terres fiscales des deux domaines en question. (possession et non propriété) probablement lors du traité de paix de 588, pour payer la composition de 10.000 sous.
46. Sans compter les guerres suivies de défaites que lanca vainement Gontran contre la Septimanie. Grégoire de Tours, *H.F. Op. cit.*, H.F. VII, 21 p. 94 VIII, 30 158-162; VIII, c. 38, p. 171, VIII, 45, p. 179, IX, 31 pp. 224-225.
47. "De civitatibus vero, hoc est Burdegala, Lemovecas, Cadurcus, Bearno et Begorra quae Galesoinda, germana domne Brunechilde, tam in dote quam in moyanegyba, hoc est matitunale donum in Francia veniens certum est aquisisse quas etiam per iudicium domni Guntchrammi regis vel Francorum superistetibus Chilpericum et Sygibertum regem, domna Brunichildis nuscitur adquisise. Grégoire de Tours, *H.F., op. cit.*, ed. Poupardin, IX, 20 p. 365 "Insigni merito et Geticae de stirpe senatus/ Illius sponsae nimis dilectae ille/...Ecce decem imprimis pueros totidemque puellas/ Traedimus atque decem virorum corpora equorum/ pari mulos numero damus inter caetera et arma/ Ordinis ut Getici est et morgingeba vetusti/ Rusticas impendam famulos per nostra manentes/ Rura tibi, terris, vineis et praedia, olivis,/ Omnibus in rebus, silvis ac pascua, lymphis./ Immobiles res seu mobiles tam omne pecusque./ Argentum, aes, byssum, vas fictile et aurum/ Quidquid intra vel extra nunc corpore cuncto/ Nos in iure constat titulis ex multis habere/ Amplius aut Christi dederit quod gratia nobis. *Formulae Wisigoticae*, M.G.H.LL ed. Zeumer, Hanovre 1896, p. 584, n. 20.
48. H.Wolfram, *Geschichte der Goten, op. cit.*, p. 241-245 Comparer avec Grégoire de Tours, *H.F. op. cit.*, VI, 37 t. 38 p. 59-60.
49. Isidore de Séville, *Historia Gothorum* ed. K. Zeumer, M.G.H.AA, t. IXI, c. 37, p. 281 et c. 57, p. 290. P.D. King *Law and Society*, p. 224, note 1, me paraît prendre les textes juridiques trop au pied de la lettre. La pratique des Friedlehen ne figure dans aucun texte juridique, mais les textes historiques, eux, la mentionnent.
50. *Vita Columbani*, M.G.H.SS, R.M., t. IV, Hanovre 1902, ed. B. Krusch p. 86-89.
51. "Eodem anno Teudericus Aridium episcopum Luydunensem, Rocconem et Aeborinum commestaboli ad Bettericum regum Spaniae direxit, qui exinde Ermenberta filia eius Teuderico, matrimonio sociandum adducerint. Ibique datis sacramentis ut a Teudericum ne umquam a regno degradaretur, ipsamque accipiunt Teuderico Cabillono presentant quae ille gaudens diligenter suscepit. Eadm factionem aviae suae Brunechilde virile coitum non cognovit". Fredegaire *op. cit.*,c. 30 p. 20 Cette dernière phrase est à mon avis intraduisible.
52. Desiderius natione Aquitanus ex matre Necteria, sedit anno XVIII...Fuit enim proprinquus Brunechildis regine, filiis que ejus tan Francorum quam Burgendionum regibus...Praterea basilice domni Germani...hec dona obtulit: missorium argenteum qui Thorsomodi nomen scriptum habet; pensat libras XXXVII; habet in se historiam Eneae cum litteris graecis. *Gesta Pontificum Autissioderensium*, ed L.M.Duru, Auxerre 1850 c. XX, p. 332 et 337. Fredegaire parle de ce missorium de ma-

nière complètement lègendaire, *op. cit.*, p. 93 et n° 44, p. 507. La tradition locale de l'Eglise saint Germain d'Auxerre me parait beaucoup lus crédible.

53. *La Vie de saint Didier*. Ed. R. Poupardier, Paris 1900, I, p.1 et trois lettres adressées á son fils, c. 5 p. 9-12. Selon M.Th. Morlet, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne jGaule*, Paris 1968, t.I, p. 80 ce nom se rattacherait au gothique airknis, excellent. Comme le fait remarquer E. Benveniste *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, t.I Paris 1969, p. 327, ce nom est l'indice d'une haute noblesse, propre au classes fermées.

54. Grégoire de Tours, *H.F.,op. cit.*, V,p. 246.

55. M. Chaume, *Les origines du Duché de Bourgogne, op. cit.*, p. 13, note 1 et tableau généalogique I, p. 529.

56. Grégoire de Tours, *op. cit.*, ed. Poupardier V., 1 P. 154. Le Corbeiensis Ms Latin 17655 de la B.N. de Paris porte au folio 60 recto à la Gème ligne Gundoal/dus rex.
Le Bruxellensis, Ms latin 9403, de même. Le Cambrai 684 (624) en revanche est postérieur aux deux manuscrits précédents pour les livres IV à VI. Il porte de nombreuses corrections plus ou moins justifiées. M. Robert Vezin le date de la fin du VII ème ou des débuts du VIII ème siècle. Or il porte "Gundoal dus dux".

57. Pour Chilpéric Ier, roi des Burgondes, sa chronologie peut désormais être bien établie grâce à la *Vie des Pères du Jura* ed. F. Martine, Sources Chrétiennes n° 142, Paris 1968, c. 92, p. 336-337. Il est patrice, comme tous les rois burgondes, c'est à dire vice-empereur. Pour le rôle capital de cette dignité romaine cf. M. Roche, *L'Aquitaine*, op. cit., p. 377-378.
Pour Ragnahilde, Cf. Sidoine Apollinaire, *Lettres*, ed. A. Loyen, t. II, paris 1970, IV, 8, p. 130 lequel précise: cui rex est genitor socer, atque maritus". A propos, là encore d'une coupe d'argent que son ami Evodius voudrait offrir à la reine avec des vers gravés sur le métal.

58. "Nobilitas excelsa nitet, genus Athanagildi,/ longius extremo regnum qui porrigit orbe/ dives opum quas mundus habet populumdque gubernat/ Hispanum sub iure suo pietate canenda" Fortunat, *Carmina*, ed. F. Leo, M.G.H.AA, Berlin 1981, VI, I p. 128 vers 124-127.

59. "Brunechildis, quoque regina, iussit fabricare ex auro ac gemmis, mirae magnitudinis clipium, ipsumque cum chrabus pateris lineis, quas vulgo baccenos vacant, eisdem similiter ex gemmis fabricatis et auro in Spaniam regi mittit. Grégoire de Tours, *H.F., op. cit.*, ed. Poupardin, IX, 28, p. 378.

60. Il faudrait nommer ici tous les évèques et les grands officiess, tels Rocco, Ricomer, Lendemund, et le patrice Aletheus en particulier. Fredegaire, *op. cit., passim*.

61. "Concilio Aletheo patricio et Leudemondo episcopo et Herpino comite per rebellionis audatiam...Fredegaire *op. cit.*, c. 43,p. 36 Aletheus esset paratus suam relinquens uxorem Bettethrudem reginam acceperit; eo quod esset regio genere de Burgondionibus, ipse post Chlotharium possit regnum adsumere." *Ibid.*, c. 44 p. 37. Il faut corriger ce que je disais in *L'Aquitaine, op. cit.*, note 308 p. 677, sur les origines d'Aletheus. Il est d'origine gothique, tout en ayant des parents aquitains et des alliances burgondes.

62. Fredegaire, *ibid.* H. Wolfram, *Geschichte der Goten, op. cit.*, p. 29, a bien vu la continuité de cette stirps regia.

63. Brunechildis cum filiis Theuderici Vurmacia resederet, legatos nomenebus Chadoindo et Herpone ad Clotharium direxit contestans ei ut se de regno Theuderici quem filiis reliquerat removerit. "Fredégaire, *op. cit.* c. 40, p. 33 "Factionem Warnachariae maioris domus cum reliquis maxime totis procerebus de regnum Burgundiae Brunechildis ab Erpone comestaboli de pago Ultraiorano ex villa Orba una cum Theudilanae germana Theuderici producitur". *Ibid.* c. 42, p. 34-35 O. Guichard, *Essai sur l'Histoire du Peuple burgonde*. Paris 1963, p. 174-178.

64. J.P. Joly, *Le collier des Brisings ou la mémoire ancienne, Droit et culture* 1984, p. 61-100, propose d'identifier, avec quelques raisons convaincantes, l'Etzel épique avec le général romain Aetius, plutôt qu'Attila.

Manuscrito de Gregorio de Tours coservado en la Biblioteca Nacional de Paris.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

DE LA FIDES GHOTICA A LA ORTODOXIA NICENA: INICIO DE LA TEOLOGIA POLITICA VISIGOTICA.

Cristina Godoy - Josep Vilella.
Universidad de Barcelona.

La actitud de la Iglesia Católica para con los pueblos bárbaros pasó por diferentes fases. Antes de la Paz de la Iglesia, los ataques de los bárbaros al Imperio constituyeron un punto de triunfo para una comunidad perseguida. Después del Edicto de Tolerancia, al constituirse la Iglesia en una institución refrendada por el Imperio, los bárbaros fueron enemigos comunes del poder temporal e intemporal.

Un primerísimo testimonio del pensamiento de una Iglesia que no encuentra cabida dentro de la ideología del poder romano-imperial lo constituye Tertuliano, quien afirmaba la necesidad de que el César debía dejar de ejercer su autoridad soberana e incluso había llegado a insinuar, en su *Apologeticum*, un pacto con los bárbaros para la destrucción del Imperio Romano[1].

Hacia el 260 otro escritor cristiano, Commodiano, introduce por primera vez a los godos como causantes directos de la caída de una Roma que les es hostil. Su *Carmen Apologeticum* se situa dentro de las voces cristianas que clamaban y anhelaban el fín apocalíptico del Imperio, tratando con desdén a los paganos hechos prisioneros por los bárbaros[2].

Con la Paz de la Iglesia y el advenimiento de Constantino cambió radicalmente la relación entre la Iglesia y el Estado. La filosofía eclesiástica, lejos de ver en el emperador a un persecutor, le otorgó la importante misión del *rector ecclesiae* que debía procurar, dentro de los confines del Imperio, el bienestar espiritual y temporal de la humanidad redimida. Nació así la primera teología política del cristianismo, compuesta por Eusebio de Cesarea, quien creía demostrar que sólo podía haber un Imperio, el Romano, cuyo inicio coincidía con el de la religión cristiana, y que el Reino de Dios se había realizado temporalmente en el Imperio Romano-Cristiano de Constantino, produciéndose una transposición entre la universalidad del Imperio y la Universalidad Católica. El emperador podía legitimar su poder en un origen divino-cristiano, que impregnaba de cierta divinidad a su persona, en tanto que emperador, y le aseguraba un poder absoluto en cuanto el monoteismo comportaba la monarquía —el gobierno de uno solo—, como la cabeza del único cuerpo[3]. Además la teología política de Eusebio pone decisivamente en relación la heredabilidad

del Reino con el origen divino del poder(4).

El emperador era responsable de la *Pax romana* y de la *Pax christiana* dentro de la Iglesia. Por este motivo Eusebio le daba el poder de convocar concilios, discutiendo con los obispos y haciéndose árbitro de sus cuestiones.

El encantamiento de esta conjunción entre Iglesia Católica y Estado se vio fuertemente ensombrecido por las duras intervenciones que Constancio II realizó en favor del Arrianismo. No podemos olvidar, a este respecto, el claro predominio de la posición antiarriana en Hispania, cuyo mayor exponente fue el obispo Osio de Córdoba, que, al lado de Constantino, presidió el Concilio de Nicea (325) en la fijación de la doctrina católica ortodoxa. Cuando surgió la crisis arriana, Osio pudo sensibilizar a los ambientes hispanos de los términos y caracteres de dicha controversia, con una salvaguarda de la ortodoxia(5).

Aunque Eusebio había fijado las bases de una teocracia pensando en la figura de Constantino, no fue aplicada sino algunos años después con el Edicto que hacía de la religión católica la fe oficial del Estado (380), viéndose ratificado el año 391 con la prohibición de cualquier culto pagano. La Iglesia ya se hallaba plenamente acomodada en las estructuras del Imperio, de tal manera que sus intereses y problemas llegaron a hacerse coincidentes(6). La Iglesia rezaba por la *pax,* la *securitas* y la *libertas* romanas, asumiendo, además, como cometido de su misión apostólica, la idea de poner fin al tradicional hostigamiento de que era objeto el Imperio por los pueblos bárbaros, a los que el emperador, por la fuerza de la cruz, restablecía a la *deuotio christiana*(7).

Consecuentemente, la Iglesia sentía una verdadera animadversión por los bárbaros, no intentando ampliar las zonas a evangelizar más allá del *limes* del Imperio. Este rechazo fue todavía más lejos cuando la Iglesia, manteniéndose dentro de la concepción veterorromana, decidió no advertir ni percatarse de las continuas infiltraciones bárbaras dentro de los confines del Imperio. San Ambrosio, obispo de Milán, es el más fiel representante de esta línea de pensamiento; a pesar de haber sufrido el desastre de Adrianópolis, nunca aludió a los bárbaros que se habían asentado en las tierras del Imperio, ni observó jamás algún síntoma de crisis en las instituciones. Ambrosio hablaba de *hostes extranei* y a lo sumo realizó una tripartición de los seres vivos entre *gentes et barbari et caeteri animantes,* considerando a los bárbaros como seres inferiores, entre los hombres y las fieras(8).

La cristianización del Imperio llevó a la Iglesia a convertirse en el segundo poder público. La compilación del *Codex Theodosianus* confirmaba esta convergencia de intereses entre la Iglesia y el Estado(9). Cuestionar el dogma religioso-católico equivalía a poner en tela de juicio la *auctoritas* imperial y, por lo tanto, se trataba de un delito político. Entre otros privilegios, los miembros de la Iglesia se vieron favorecidos también en el plano económico con una importante exección fiscal(10) que proporcionó una gran afluencia de *potentiores* hacia la carrera eclesiástica.

El saqueo de Roma por Alarico (410) causó gran conmoción en el pensamiento eclesiástico; transcurridos ocho siglos desde su fundación, la capital política y después, también, religiosa sucumbía ante el poderío bárbaro. El símbolo que había adquirido Roma, como algo inmutable y eterno, para los habitantes del Imperio, se ponía ahora en entredicho por los bárbaros. San Jeronimo, San Ambrosio y San Agustín creían ver en el pueblo godo la figuración

del bíblico Magog que, procedente del Septentrión, venía para arrasar el pueblo de Israel(11).

El mismo San Agustín en su *De Ciuitate Dei* condenaba con pesimismo la *ciuitas romano-terrena;* aunque después se percató, lúcidamente, del ideal salvador que representaba la Roma cristiana. De crucial importancia para la consolidación de esta línea de pensamiento fue el pontificado de León Magno (440-461) quien, reacio a deshacer los fuertes vínculos que unían a la Iglesia con el Estado, señaló un estrecho colaboracionismo basado en la doctrina del primado espiritual, en el que patriotismo y fe se confunden; ambos poderes "destruyen al mismo tiempo el error herético y al enemigo bárbaro"(12). León reavivó un elogio a Roma enfatizando tanto que había sido fundada por los apóstoles Pedro y Pablo como que de ella había nacido un fuerte estado.

Así, dentro de esta dialéctica, el pensamiento de San Agustín conlleva la aceptación, por parte de la Iglesia, de la misión providencial de Roma ya que era la unidad política la que había permitido su evangelización. Ahora el cristianismo debía tomarle el relevo y extenderse a todos los pueblos, ultrapasando las fronteras de la romanidad(13). Por este motivo, cada comunidad católica, por pequeña que fuese, debía constituirse en bastión para la defensa de la fe. La oposición *Romanus-Barbarus* se transforma ahora en *Christianus-Paganus.* Este espíritu cristaliza en todo el Occidente a partir de la correspondencia entre obispos y las epístolas pontificias.

A partir de la obra de Pablo Orosio se crean los "Juicios de Dios" como categoria histórica, que hacía aceptar la realidad como un orden divino racional preestablecido. Orosio da muestra de una gran comprensión para con los bárbaros al no excluir la posibilidad de que un día los jefes se conviertan en grandes reyes. No puede, sin embargo, disimular su aflicción cuando, con acento dolido y amargo, escribe: "hay romanos que prefieren vivir miserablemente pero libremente con los bárbaros, más que soportar el peso de los tributos con los romanos"(14).

Ante el hecho consumado de la conquista, la Iglesia acabó por aceptar lo irreparable, concluyendo que era necesario trabajar para construir alguna otra estructura no del todo indigna de la precedente. A fines del s. V, cuando Odoacro depuso al emperador Rómulo (476), la idea de la decadencia dio pie a otra de colaboración entre godos y romanos para salvaguardar la *ciuilitas* común; Casiodoro llegaba a decir: "la gloria de los Godos es la salvaguarda de la *ciuilitas*"(15).

La actitud de Casiodoro —un aristócrata romano que ocupaba un lugar preeminente en la corte del ostrogodo Teodorico— no fue, sin embargo, en absoluto mayoritariamente compartida por la población romano-cristiana en su cotidiano convivir con los invasores bárbaros. Todo lo contrario, la jerarquía del cristianismo romano —logrando con la ortodoxia y el patriotismo una compacta ligazón— movilizó el máximo de sus fuerzas para luchar contra la herejía arriana y así la *fides gothica* es asumida, por ambas partes, como algo diacrítico, convirtiéndose en un obstáculo que impide la ósmosis de un enraizado substrato con los elementos exógenos que recibe.

Estos postulados políticos-religiosos, que hacían de la ortodoxia una bandera del patriotismo veterorromano, no sucumbieron, como decimos, en Occidente con la definitiva aniquilación del poder político en el 476. En distintas

zonas de la *Pars Occidentis* —particularmente en las de más profunda romanización— grupos tradicionalistas mantenían una silenciosa aunque tenaz oposición a los poderes bárbaros recientemente establecidos, constituyendo con esta actitud un peligroso germen de discordia y conflicto para las monarquías germánicas.

Frente a este estado de cosas occidental, el Imperio Romano de Oriente era el natural heredero de la teología política que hacía del emperador el principal responsable de la fe de la Romanidad. A pesar de que en Occidente ya se habían dejado oir voces, impregnadas de un conformismo providencialista, aceptando una transposición de la *uniuersalitas* romana a la *uniuersalitas* de la Iglesia Católica(16), Bizancio elaboró un quijotesco proyecto de reconquistar las tierras de poniente para el Imperio, la *renouatio imperii.*

El emperador debía liberar, cumpliendo la misión dictada por el Dios de la religión ortodoxa(17), a Occidente tanto del error herético arriano como de los enemigos bárbaros. Este programa de reincluir la *Pars Occidentis* dentro del Imperio vio pronto sus frutos en la Italia ostrogoda y el Africa vándala a partir del 533. Muy pronto Bizancio puso también su mirada en la Península Ibérica, la Hispania romana, que debía cerrar la neorromanización del Mediterráneo, convirtiéndose de nuevo en un *mare internum* rodeado de suelo imperial.

La ofensiva bizantina provocó, entre los dirigentes bárbaros occidentales, una considerable reacción. Así, frente al enemigo común que les acosaba, los Ostrogodos y los Visigodos se aliaron en la realización de un plan antibizantino consistente en una expedición pugnitiva dirigida, simultaneamente, hacia el sur de Italia —Ostrogodos— y el sur de la Península Ibérica —Visigodos— para cerrar el paso a los contingentes bizantinos. Al mando de los Visigodos estaba Theudis —noble godo que había conseguido un poder *de facto* durante la regencia de Teodorico el Grande— que accedió al trono en el 534. Theudis condujo el ejército visigodo hacia el sur, tomando incluso *Septem*(18), aunque fue asesinado poco después, en el 548, así como, con pocos meses de diferencia, su sucesor Theudisclo. Las tropas ostrogodas, comandadas por Tótila, sufrieron una gran derrota frente a Narsés.

Pero Bizancio no sólo disponía de efectivos militares en que basar su odisea occidental. El primer aliado del Imperio era el papado; tal apoyo, sin embargo, no se mostraba del todo conforme con la política que, en materia de teología, propugnaba el autócrata emperador bizantino(19).

Así mismo el pueblo franco, cuyo rey Clodoveo se había convertido al catolicismo, en los primeros años del siglo VI(20), ofrecía, al menos en teoría, un fiel aliado en la lucha de Bizancio contra los heréticos-bárbaros. No deja de ser representativa a este respecto la carta que el papa Pelagio II escribió al obispo Aunario de Auxerre en el 580(21). El testimonio, aunque tardío, es plenamente sintomático de esta confusión entre el patriotismo romano y la fe católica, de la que se intenta hacer partícipes a los francos-bárbaros por su conversión.

Esta epístola de Pelagio II está dirigida a un obispo de las Galias siguiendo la tónica que había establecido León Magno, por la cual cada comunidad católica debía ser una fortaleza para la defensa de la fe y la romanidad. El episcopado debió jugar un primerísimo papel en la salvaguarda de los valores tradi-

cionales romano-cristianos y su responsabilidad al frente de las feligresías les llevará, con frecuencia, a hacer de intermediarios con los jefes bárbaros[22].

Cabe admitir que la predicación de estos obispos iría dirigida a cultivar y acrecentar la fe-patriotismo, como un movimiento clandestino, en oposición al poder bárbaro. Así pues el episcopado adquiere una gran importancia política en las ciudades sobre las que las monarquías germánicas ejercen solamente un poder nominal. Aparentemente —desde la óptica del rey visigodo— el cuadro político presentaba una fragmentación incontrolable, lo que no debe confundirse con una desmembración —como ha sugerido R. Collins[23]— en la que cada sede episcopal se sintiera autosuficiente e independiente de las demás. Precisamente la Iglesia Católica occidental, en defecto del poder imperial, conservaba la *uniuersalitas* como el arma más efectiva contra el poderío bárbaro y la herejía.

En este estado de cosas, como ha señalado J. Fontaine[24], podemos presuponer que los grupos católicos, conscientes del proyecto de reconquistar Occidente por Justiniano para la restauración total del Imperio, se declarasen filobizantinos, solidarizándose con su causa. Estos grupos tradicionalistas constituirían el tercer puntal de la política occidental del Imperio de Oriente.

En lo que a la Península Ibérica respecta, el desplazamiento del centro del poder hacia el sur por Agila y la revuelta de Atanagildo —ayudado por los bizantinos— hacen suponer que en la Bética se incubaba un movimiento de simpatía en favor del Imperio, en cuyas filas militaban la Iglesia Católica y la población hispanorromana[25].

El levantamiento protagonizado por Atanagildo, en el 551, contra el rey Agila, aprovechando el desconcierto creado por la revuelta cordobesa —que duraba desde hacía un año— es enormemente importante ya que, según parece, hizo una alianza con las tropas de Justiniano para que le apoyaran en su causa, asentándose, a raíz de ello, en la Península, con la creación de una provincia bizantina que perduró casi tres cuartos de siglo. La revuelta de Córdoba supuso un serio enfrentamiento armado contra los reyes visigóticos. Aunque se desconocen las causas de esta insurrección, descartamos la posibilidad de que se trate de movimientos campesinos o bagaudas ya que se describe como un fenómeno nítidamente urbano[26].

E.A. Thompson[27] se muestra reticente a aceptar esta revuelta contra el gobierno godo como tal y niega absolutamente que los cordobeses pretendiesen cambiar sus señores visigodos por los bizantinos. Por nuestra parte no creemos en absoluto disparatado entrever en la revuelta cordobesa un cierto caríz probizantino, no en el sentido de "pasarse al enemigo" sino en la más fiel tendencia tradicionalista[28] en la que patriotismo y fe se amalgaman para combatir al enemigo bárbaro. No podemos olvidar que Córdoba se halla muy unida, en estos levantamientos, a Sevilla, el corazón de la Bética y zona de sólida romanización[29]; es en la Bética donde encontramos antiguos testimonios de cristianización como el mismo Concilio de Elvira (306?), además Cordoba había tenido como obispo a Osio en el s. IV, distinguiéndose por su posición antiarriana en el Concilio de Nicea. ¿Debe sorprendernos, pues, la intención, por parte de los sublevados, de recuperar y en cierto modo asumir de nuevo el *status* de *ciues romani*?

El cambio de actitud operado por Atanagildo para con el Imperio debió responder, como ha señalado E. A. Thompson[30], a una realista concienciación de que lo único que pretendían los bizantinos era establecer y extender su propio poder, sin interesarse en lo más mínimo por las rivalidades políticas, tal como evidenciaban los ejemplos recientes de Africa e Italia. Pero el desembarco bizantino no sólo ponía en peligro sus anhelos individuales, respecto al trono, sino que amenazaba directamente la independencia y la existencia misma del Reino Visigótico[31]. Por este motivo luchó encarnizadamente para recuperar las plazas ocupadas por el ejército imperial, aunque sin poder deshacerse de la presencia bizantina en territorio peninsular.

A partir de este momento, los sucesores de Atanagildo inauguran un programa político —ya apuntado por los reyes anteriores— que asume la deliberada resolución de asegurar la independencia del Reino frente a Constantinopla. Estos pretensiosos planes se insieren en una delicada coyuntura en la que cobra gran relevancia la prolongada convivencia de la población hispanorromana con la visigoda, al tiempo que se produce una profunda mutación en los ideales de patriotismo y fe, tanto en los espíritus laicos como en los eclesiásticos, que llevarán al reconocimiento del poder "bárbaro-visigodo", sancionado por la Iglesia en una teocracia de origen divino. Este proceso se desarrolla básicamente entre los reinados de Leovigildo y Recaredo; su importancia e interés requiere que nos detengamos atentamente en ello.

No cabe duda que el reinado de Leovigildo representa, dentro de la diacronía visigótica, un período de brillantez durante el cual se pretende asegurar la independencia del Reino frente a las pretensiones de reincorporar a Hispania al *imperium* de la Nueva Roma. Para la creación de un estado fuerte hacía falta, también, poner término a las disensiones internas.

El hecho más relevante de la ingente actividad política de Leovigildo es, como ha señalado P. D. King[32], haberse percatado de la importancia que tenía el fortalecer la monarquía. Este proyecto político es el eje motriz de todo su reinado.

La organización y centralización del gobierno monárquico no era, en absoluto, una tarea fácil y Leovigildo se encontró con no pocos problemas para efectuarlas. Aunque su programa era totalmente incompatible con las aspiraciones bizantinas, el rey visigodo adoptó muchas medidas que, bien por la tradición hispanorromana o por influencias bizantinas contemporáneas, le condujeron a la elaboración de un sistema de gobierno que emulaba el de los poderes realmente fuertes. Así promocionó un aparato burocrático-administrativo deudor de la administración bajo-imperial y bizantina[33].

Todos los esfuerzos dirigidos a la consolidación de la institución monárquica evidentemente chocaban, de una manera frontal, con los intereses nobiliarios; yendo en detrimento del poder de los *optimates* que ambicionaban un control mucho más directo sobre el rey a la vez que no descartaban posibles insurrecciones contra éste, en su afán de conseguir el trono.

Un primer paso, atribuido a Leovigildo, fue atraerse a parte de esta nobleza militar para convertirla en cortesana, adaptando el *comitatus* germánico —*la Gefolgschaft*— al *comitatus romanus*, que no era únicamente militar[34]. Así, inspirándose en modelos tardorromanos y bizantinos, creó el *officium* palatino o el *aulae regalis officium*[35].

A pesar de todo, las fuerzas centrífugas de la nobleza no dejaron de actuar ni durante el reinado de Leovigildo ni en el de su hijo Recaredo, ni aun en el siglo VII. La oposición nobiliar se agravó todavía más cuando Leovigildo asoció a sus dos hijos en el trono(36); esta actitud, al pretender asegurar la sucesión entre los miembros de su dinastía(37), negaba, como es lógico suponer, las aspiraciones de otros linajes a la realeza.

Esta maniobra política debe responder a una inquietud ante la suerte corrida por los monarcas anteriores a Leovigildo —entre el 531 y el 555 murieron asesinados cuatro monarcas sucesivos(38)—, decidiendo favorecer a su propia estirpe. De hecho él mismo ya había compartido el trono con su hermano Liuva I, como nos refiere Isidoro y Juan de Bíclaro(39). Si bien, como señalan M. Vigil y A. Barbero, "este intento y la forma de realizarlo parecen inspirarse en modelos del Bajo Imperio Romano y del Imperio Romano Oriental, contemporáneo, más que en la tradición goda"(40), no parece, sin embargo, que Leovigildo asumiera el significado de la heredabilidad del poder tal y como se entendía en la filosofía romano-bizantina, que hacía de la sangre la legitimidad de un poder divino(41).

Por ello creemos que la asociación de los hijos de Leovigildo —como *consortes regni*—, aunque imitaba el *modus operandi* tardorromano y bizantino, sólo puede interpretarse como una intención de asegurar el trono a su linaje. Se comprende bien así la reacción protagonizada por una parte considerable de la nobleza visigótica y que, según Gregorio de Tours, Leovigildo interviniese "*interficiens omnes illos qui reges interemere consueuerant, non reliquens ex eis mingentem ad parietem*"(42).

Leovigildo también tuvo que realizar campañas militares contra otro tipo de fuerzas disgregadoras que no eran precisamente de carácter germánico. En efecto, este monarca heredó un antiguo problema que ya había agitado a la administración bajo-imperial: las insurrecciones indígenas de Cantabria y Vasconia(43). A título de ejemplo, el Biclarense nos informa que Leovigildo sometió una rebelión en tierras de Orense, cautivando a su régulo(44).

Para afrontar esta cuestión Leovigildo, inspirado una vez más en patrones bizantinos, desplegó una estrategia militar de frontera(45). También resulta representativa la elección de un nombre griego —*Reccopolis*— para la ciudad fundada en conmemoración de su hijo(46).

La propaganda política del fortalecimiento de la monarquía quedaba, también, perfectamente reflejada en el numerario de época leovigildiana. Si bien la primeras acuñaciones son, todavía, meras imitaciones de la moneda bizantina —en las que únicamente consta el nombre del emperador—, fue el propio Leovigildo quien decidió imprimir su nombre por primera vez en las monedas; al principio, tímidamente, junto al del emperador, después, ya, en solitario(47).

El problema ante el cual Leovigildo debía mostrar seguramente más astucia y tino era la diferenciación religiosa que separaba a sus súbditos. La predisposición de la población hispanorromana-católica a aliarse con poderes extrapeninsulares podía acarrear, como hemos visto, serias dificultades al estado visigótico.

La fe arriana, profesada por la mayoría de los visigodos, constituía un rasgo distintivo de la etnia frente a los hispanorromanos. Como muy bien señala K.

D. Schmidt[48], la Iglesia Arriana no practicó el proselitismo entre los romanos —ya que esto habría borrado uno de los caracteres más decisivos de la identidad del pueblo godo— sino que mantuvo el rebautismo —práctica especialmente sancionada por la legislación conciliar católica[49]— como condición indispensable para la conversión al arrianismo, hasta el 580.

La *fides gothica,* además de ser fe y distinción étnica del pueblo visigodo, adquirió, en esta época, una significación política muy importante ante el sospechoso filobizantinismo de la ortodoxia católica. No cabe, por lo tanto, deducir que el problema fuera estrictamente racial o religioso; se trataba de algo mucho más importante: la dicotomía entre *fides gothica* y *fides romana* respondía además a una oposición entre los partidarios de un estado visigodo autónomo y los que anhelaban la restauración del Imperio, con el directo intervencionismo de Bizancio.

Sin embargo la dilatada convivencia de godos y romanos no había transcurrido en vano. De la misma manera que ésta se tradujo en matrimonios mixtos —cosa que reconoció Leovigildo al abolir la vetusta ley que pesaba sobre ellos— también se produjeron algunas conversiones de visigodos arrianos al catolicismo[50], lo que, según parece, no fue aceptado tan abiertamente por el monarca visigodo.

Las fuentes sólo nos revelan dos personajes visigodos convertidos al catolicismo: Masona y Juan de Bíclaro. Si bien, a tenor de la parca información literaria, se puede suponer que no debieron ser muchos los visigodos que apostataron de su *fides gothica*, creemos que está en lo cierto E. A. Thompson[51] al decir que los visigodos convertidos al catolicismo serían muchos más. Este autor desarrolla una sugestiva tesis argumentando que los cuatro obispos germánicos del III Concilio de Toledo ya tenían que haber sido altas jerarquías de la Iglesia Católica durante algunos años antes, cuando estaba reinando Leovigildo. Aunque hubieran recibido la dignidad episcopal con el advenimiento de Recaredo —continua Thompson—, su nombramiento solamente podían recibirlo a los 40 años, después de largos servicios en la Iglesia Católica[52].

El contexto en que se enmarcan estas conversiones es algo que se nos escapa. J. Fontaine formula una hipótesis interesante al defender que la abjuración del arrianismo se produciría en las capas más altas de la sociedad visigótica, en la medida en que su romanización fue también mucho más rápida y que ésta se realizaría preferentemente en ambientes urbanos[53]. En la misma línea, R. Collins señala que, en las ciudades, muchos godos se convertirían, en una fecha temprana, al catolicismo, produciéndose un resquebrajamiento de la distinción racial entre godos-arrianos y romano-católicos. Estos hombres —continua este autor—, cuyas tierras se encontraban en las inmediaciones, estaban más interesados por las cuestiones de poder y prestigio locales que en los problemas generales del reino[54].

Las apostasías de algunos visigodos debieron ser contempladas con cierto recelo por Leovigildo a raíz de la semántica política que había adquirido el arrianismo. Si bien, como ya señaló F. Görres, Leovigildo no tuvo prejuicio alguno contra el catolicismo antes de la rebelión de Hermenegildo —ya que no se menciona ninguna medida represiva anterior a esta fecha[55]—, no puede negarse que le provocara inquietud y, como sugiere Thompson, "prohibiera las reuniones conciliares en un momento en que un número cada vez mayor de sus

propios partidarios abandonaba la fe tradicional"[56].

Respecto a la actitud del rey Leovigildo hacia los católicos, Isidoro de Sevilla y Gregorio de Tours nos informan de que este monarca fue un cruel perseguidor[57]. Sobre la persecución anticatólica de Leovigildo, la historiografía ha mantenido diferentes, e incluso antagónicas, posiciones. Entre los que aceptan plenamente la versión isidoriana se encuentran J. N. Hillgarth[58], K. Schäferdiek[59] y P. D. King[60]. Por su parte, J. Fontaine y B. Saitta[61] reconocen un cierto grado de persecución aunque niegan que fuese abierta y cruel. En el otro extremo se situa E. A. Thompson[62] que, analizando, punto por punto, todos los casos conocidos que podrían tildarse de persecutorios, llega a la conclusión de que Leovigildo practicaba una gran tolerancia y, si alguna vez intervino con el fin de intimidar a alguien, para que se convirtiera al arrianismo, lo hizo con astutas dialécticas, no con derramamiento de sangre.

Este último investigador hace hincapié en la actitud tolerante de Leovigildo hacia los católicos, demostrando convincentemente que la mayoría de las medidas coercitivas fueron adoptadas contra los visigodos que se habían convertido al catolicismo y que la práctica totalidad de éstas se tomaron tras la revuelta de Hermenegildo. La interpretación que ve la causa de los destierros de Juan de Bíclaro y Masona no en su catolicismo sino en su condición de godos que habían apostatado de la *fides gothica* —señalada hace tiempo por F. Görres[63]— nos parece enormemente válida y creemos que se ajusta perfectamente con el carácter político que había adquirido el arrianismo. Thompson, sin embargo, subestima la información que nos da Isidoro sobre el final del destierro del Biclarense (576, según Mommsen)[64], anterior a la rebelión de Hermenegildo, y que explicaría absolutamente la coherencia que Leovigildo tenía en política religiosa.

Creemos que la política religiosa de Leovigildo, después de la rebelión de su hijo, no puede calificarse de persecutoria. Si bien pretendía que los godos fuesen arrianos —y así debe entenderse la imposición confesional al pueblo suevo[65]— es evidente que nunca llevó a cabo un acoso abierto contra los romano-católicos. Esta tolerancia y apertura de miras, en lo que a religión se refiere, demuestran, en cierta manera, que Leovigildo nunca se planteó acabar con el catolicismo ortodoxo de su reino. Es evidente que, dada la gran influencia que las sedes episcopales habían adquirido en las ciudades, tal golpe de fuerza hubiera sido del todo inoperante para sus proyectos de unificación. Por consiguiente, resulta difícil creer, siguiendo este modo de proceder, que el monarca pretendiese crear una Iglesia Arriana como fundamento religioso de su poder político[66], ya que la multiplicidad confesional se traduciría en pluralismos políticos que cuestionarían su legitimidad.

La actitud de Leovigildo recuerda —como ha sugerido J. Fontaine[67]— más una política de tolerancia del tipo veterorromano, anterior a los edictos de Graciano y Teodosio —donde todos los cultos tienen cabida—, que a una desarrollada y madurada teología política basada en el arrianismo.

Cuando se produce el estallido de la insurrección de Hermenegildo en la Bética, enarbolando la bandera de la ortodoxia, Leovigildo no desplegó acciones contundentes para acabar con la fe romana ni contra los hispanorromanos. Es precisamente a partir del 580 cuando el monarca arriano parece más predispuesto a reducir las diferencias que separaban ambas confesionalidades.

Es elocuente el hecho de que, en el mismo año que su hijo se proclamaba rey (580), Leovigildo convocara un sínodo arriano[68] en el cual se acordó suprimir la necesidad del re-bautismo para los católicos que se convirtieran al arrianismo[69], medida que estuvo claramente tomada con el fin de favorecer la conversión al arrianismo. Es evidente que estas facilidades pusieron en estado de alerta a la jerarquía católico-romana ante el peligro que ello suponía para la ortodoxia, pero a pesar de todo este recelo visceral, tan pródigamente reflejado en nuestras fuentes católicas[70], no parece que en realidad se produjeran muchas conversiones de católico-romanos al arrianismo. J. N. Hillgarth[71] opina que es probable que la solución del Sínodo del 580 estuviera dirigida a los católicos visigodos, no a los hispanorromanos. En cualquier caso la política de Leovigildo, como señala B. Saitta, se insiere dentro del cuadro general de defensa del reino de las fuerzas disgregadoras que obstaculizaban su política unitaria[72].

K. F. Stroheker, por su parte, señala que las concesiones del Sínodo del 580 encierran la tentativa de crear una Iglesia apta para todos los habitantes del reino, de signo arrianizante[73]. A este respecto pensamos que, si bien Leovigildo pretendía suavizar las disensiones de un arrianismo intransigente, no lo hizo con el ánimo de conseguir la unidad espiritual de su pueblo sino con la intención de crear el desconcierto entre los católicos partidarios de su hijo Hermenegildo[74].

En favor de esta suposición habla la misma actitud del rey hacia el 582. Gregorio de Tours atestigua que el mismo Leovigildo no sólo fue capaz de orar ante el altar de mártires católicos —en edificios culturales católicos—, aunque sin recibir la Comunión, sino que también introdujo un cambio en la doxología, admitiendo la divinidad de Cristo aunque no la entera divinidad del Espíritu Santo[75]. La modificación del dogma trinitario, si bien sigue alejado de la fórmula ortodoxa de la fe —se trata de la herejía macedonianista—, continua respondiendo a una política de aproximar los puntos de discordia entre los fieles de su reino, en una clara tendencia reconciliadora.

Este modo de proceder de Leovigildo, en doctrina doxológica, recuerda la política operada por Justiniano, ante los problemas secesionistas de los monofisitas y nestorianos, que intentó superar mediante la condena de los "Tres Capítulos" en el II Concilio de Constantinopla (533). Cabe la posibilidad de que Leovigildo se inspirara, una vez más, en una táctica política bizantina con el propósito de contentar a todos sus súbditos. Al mismo tiempo procuraba atraerse de nuevo a aquellos godos que habían apostatado del arrianismo —por negar éste la divinidad del Hijo de Dios— y asestaba un duro golpe contra los partidarios de su hijo insurrecto.

Dos hechos emergen con bastante claridad en la política religiosa de Leovigildo: el primero es su tenacidad en conservar la *fides gothica* como fe propia de los godos, que se manifiesta hasta finales de su reinado con la conversión al arrianismo del pueblo suevo; el segundo es su tolerancia para con la *fides romana*, aunque ésta no puede responder a un espíritu altruista del monarca, sino a la realista concienciación que reconoce en los obispos católicos un amplio poder sobre las ciudades, y que intentaba ganar a su causa por medios diplomáticos[76]. De dicha tolerancia, Leovigildo hizo gala acogiendo a clérigos africanos católicos como el abad Nunctus[77], a quien proporcionó tierras pa-

ra que instalara su comunidad, o el abad Donatus(78) que fundó el *Monasterium Seruitanum* entre el 560 y el 570.

Aunque la afluencia africana del s. V respondía claramente a católicos que escapaban de la persecución vandálica, la segunda oleada, en el s. VI, no tiene su causalidad en una huída forzada puesto que el Norte de Africa ya había sido reconquistado por el Imperio, fundándose el exarcado de Cartago. Según J. Fontaine, la llegada de monjes africanos se debe ahora a un proyecto de expasión misionera, estrechamente relacionado con la conquista bizantina(79). Ambas inmigraciones traerían consigo obras literarias de carácter antiarriano que se habían compuesto en Africa desde el s. V, recogiendo, a su vez, antiguas producciones bajo-imperiales sobre las controversias trinitarias. La llegada de este contingente de erudición debió contribuir a exacerbar la inquietud antiarriana(80)entre las autoridades eclesiásticas hispánicas.

Tiene, no obstante, especial importancia en este sentido analizar una maniobra efectuada por Justiniano —en política trinitaria que le costó la disensión de las Iglesias de las provincias occidentales recuperadas. A raíz de la convocación del II Concilio de Constantinopla —donde se condenó, en los Tres Capítulos, la obra de Teodoro de Mopsuestia, los ataques de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alejandría y la carta de Ibas de Edesa—, la jerarquía católica occidental tuvo la sensación de que el emperador estaba actuando de una manera incoherente. Como señala J. Madoz(81), en el Concilio de Calcedonia (451) estos personajes ya se habían reconciliado con la Iglesia, por consiguiente, condenar de nuevo estos "Tres Capítulos" era atentar contra la buena memoria del gran concilio ecuménico. La vehemente desaprobación de esta política religiosa se dejó sentir especialmente en Africa, Italia y la Península Ibérica(82).

Esta oposición occidental a las reformas justinianeas de la ortodoxia fue particularmente intensa en el Norte de Africa, donde numerosos escritores y teólogos se declararon contrarios a la política del emperador bizantino(83). La controversia de los "Tres Capítulos" llegó definitivamente a Hispania a través de la influencia de estos africanos, entre los que destaca Víctor Tunonense(84).

Ante la diáfana reacción de la Iglesia africana frente a la dirección religiosa del Imperio, cabe relacionar la afluencia de comunidades monásticas a España precisamente con ese desdén hacia los bizantinos. En las bibliotecas de estos inmigrados se hallaría, sin duda, la moderna literatura que acusaba de poco ortodoxa a la política religiosa de Justiniano. Es ilustrativo que el III Concilio de Toledo(85), en el cual se omite —expresamente, como muy bien señala A. Barbero(86)— la ortodoxia del II Concilio de Constantinopla, fuera organizado, junto a San Leandro, por el abad Eutropio —el sucesor de Donato en el *monasterium Seruitanum*(87)—.

Este enfrentamiento debió tener gran trascendencia para la historia posterior de Occidente. La oposición, en estas regiones, de la Iglesia a la "ortodoxia bizantina" —si es lícita esta denominación— puso en jaque las ambiciones expansionistas del Imperio. A partir de la controversia de los Tres Capítulos, el emperador —dentro de la óptica de la tradicional Iglesia occidental— dejaba de ser el *rector ecclesiae*. También en Hispania, con la directa influencia de Africa, empezó a incubarse un sentimiento de hostilidad contra Bizancio por parte de la población hispanorromana-católica. El viejo sentimiento de patriotismo-

fe se iba desgajando y adquiría cada vez más importancia la salvaguarda de la fe católica-ortodoxa —que ya no era sinónima de fe bizantina—; además se hacía paulatinamente manifiesto que la *renouatio imperii* era un sueño irrealizable.

Si bien esta tendencia empieza a notarse a partir del II Concilio de Constantinopla, es evidente que la oposición a la política de la *Respublica* bizantina siguió un largo proceso. Un cambio tan sustancial de la mentalidad veterorromana requería tiempo para consolidarse y en la Península Ibérica esta controversia no es suficiente para explicar el antibizantinismo de la Iglesia hispanovisigoda. Tuvieron que darse otros acontecimientos que madurasen esta mutación en el pensamiento eclesiástico.

Creemos que la clave de este proceso radica en la rebelión de Hermenegildo (579-585). Debe enfatizarse, *in principio*, que Hermenegildo, aunque convertido al catolicismo, no era más que un bárbaro; ya nos hemos referido a la aceptación que la palabra "bárbaro" había adquirido, desde el s. IV, para la Iglesia católica-ortodoxa. Si aceptamos que la Iglesia de Hispania apoyó la insurrección de este príncipe contra su padre Leovigildo —hecho sobre el que volveremos— sólo cabe sorprendernos del giro político que se produce, dentro del campo semántico de la fe-patriotismo, para los hispanorromanos. ¿A qué puede responder este modelo de mentalidad?. Pensamos que, entre otras muchas cosas, tiene especial relevancia la pérdida de confianza en el emperador bizantino como *rector ecclesiae* desde el II Concilio de Constantinopla.

Por aquellos días el Imperio continuaba su ofensiva "anti-arriana y antibárbara" en Occidente pero las cosas habían cambiado mucho desde que Justiniano dirigiera las campañas con tropas imperiales. Como indica W. Goffart(88)— en un estudio dedicado a la política bizantina occidental entre Tiberio II y Mauricio— uno de los problemas más acuciantes de Bizancio en esta época era la defensa de su frontera oriental del ataque de los persas y por ello se veían imposibilitados de utilizar sus tropas en la odisea occidental.

Por lo que respecta a la alianza de Bizancio con Hermenegildo, aunque Tiberio II pretendía ayudar al insurrecto(89) y tal apoyo, entre otras motivaciones, también respondía al programa político antiarriano, no llegó, sin embargo, a materializarse ya que Tiberio II murió en el 582, en plena sublevación. Como dice W. Goffart, la ayuda ofrecida por Bizancio, si bien demuestra las ambiciones de Tiberio II, en realidad sólo prueban una intencionalidad carente de cualquier previsión y sagacidad(90).

Hermenegildo también estableció un pacto con el rey católico de los suevos, Miro; aunque el motivo de este acuerdo parece ser eminentemente político(91)—por las largas hostilidades sostenidas entre suevos y visigodos—, no podemos pasar por alto el hecho de la conversión del pueblo suevo, con el protagonismo adquirido por Martín de Braga. El rey Miro envió embajadas —seguramente con la intención de obtener su apoyo en la causa del príncipe insurrecto— a la capital del Imperio bizantino(92) y al rey Gontran de Borgoña (580)(93). No obstante los esfuerzos realizados por los sediciosos para conseguir el auxilio del rey Miro, Leovigildo interceptó las tropas suevas cuando se dirigían a apuntalar a Hermenegildo en Sevilla, obligándoles a jurarle fidelidad(94).

Leovigildo, consciente de la coalición internacional que amenazaba su corona, formada por el triángulo Bizancio-francos-hispanos insurrectos, desple-

gó una astuta política diplomática para cuartear las alianzas pactadas por su hijo Hermenegildo. Un claro ejemplo de que Leovigildo era consciente de las pretensiones bizantinas lo tenemos en el pacto que se estableció entre el monarca visigodo y el rey Chilperico I de Neustria(95). Con este acuerdo Leovigildo asestaba un duro golpe a la política imperial —la cual, por lo menos *de iure*, secundaba a su hijo sublevado— ya que, sin el auspicio militar de Chilperico, Borgoña y Austrasia eran impotentes para realizar una campaña contra los lombardos. Simultáneamente —y era éste el motivo principal de su alianza— aseguraba la no intervención franca en apoyo de la rebelión(96).

El entendimiento de Leovigildo con Chilperico I de Neustria fue la mejor carta jugada por el rey arriano en contra de los insurrectos. Leovigildo se aseguró del mantenimiento de lo pactado enviando sucesivas embajadas a la corte de Soissons(97). Como colofón de estos tratados de amistad, ambos monarcas iniciaron una negociación con el fin de concertar el matrimonio de Recaredo con la hija de Chilperico, Rigunthis(98).

El primer beneficio de esta política aliancista lo obtuvo Leovigildo cuando Chilperico interceptó la embajada sueva(99) enviada por Miro a Gontrán. Una vez Leovigildo yuguló las esperanzas de ayuda para su hijo por parte de suevos y francos, procedió a detener el apoyo bizantino; las huestes imperiales no tuvieron ningún reparo en dejarse sobornar por 30.000 sólidos —según Gregorio de Tours para no intervenir en favor de Hermenegildo(100).

Aunque este hecho puede sorprender —manifestándose una actitud poco acorde con la trayectoria que Bizancio había seguido en Occidente—, F. Görres(101) sostiene que las tropas instaladas en Hispania —distantes de Bizancio— tendrían una actuación de relajada dependencia respecto al centro del Imperio y añade que difícilmente el gobernador hubiese pedido el consentimiento del emperador para dejarse sobornar por Leovigildo. F. G. Maier(102) señala que Mauricio reunió —en los exarcados occidentales— tanto el mando civil como el militar en manos de los gobernadores, adquiriendo así un poder prácticamente ilimitado en su circunscripción. P. Goubert(103) aún va más allá diciendo que los dos o tres gobernadores que conocemos de la Hispania bizantina parecen plenamente independientes del exarca o del prefecto del pretorio de Africa.

Uno de los aspectos, sin duda, más atractivos que presenta la rebelión de Hermenegildo lo constituye el analizar el papel que jugó en ella la Iglesia y la población hispanorromana. Y resulta más apasionante todavía por el misterio que entraña y el silencio que al respecto guardan celosamente las fuentes católicas hispanas. Existe, verdaderamente, una notable contradicción entre los testimonios peninsulares y los extranjeros ante Hermenegildo. Ninguna fuente católica menciona la conversión del príncipe a pesar de ser totalmente irrefutable que ésta aconteció(104). En segundo lugar —como parece desprenderse de los autores hispano-visigodos— la Iglesia hispánica no apoyó la causa de Hermenegildo contra su padre arriano, sino que interpretó su levantamiento como una usurpación y "tiranía"(105), cuyo significado ha analizado J. Orlandis(106). Además del silencio que pesa sobre su sublevación en favor del catolicismo, en el III Concilio de Toledo, Hermenegildo no es mencionado ni por su hermano Recaredo ni por el mismo Leandro que lo convirtió(107).

Debe considerarse, como ha puesto de relieve J. N. Hillgarth(108), que prácticamente todas las fuentes literarias que aluden a la actitud del clero católico

hispánico, durante la rebelión de Hermenegildo, son posteriores a la conversión del 587 y, por consiguiente, también, a la adopción del catolicismo como religión del Estado. Realmente esta omisión es debida, en buena medida, a que no les interesaba tener a un usurpador glorificado(109).

Incluso aceptando este importante argumento no deja de ser curiosa la actitud de la Iglesia católica, sobre todo si valoramos su antigua y continuada militancia en la defensa de la fe católica y de los ideales veterorromanos. K. F. Stroheker se sorprende también de que la Iglesia no reconociera en el príncipe el campeón de sus propias creencias, siendo los católicos los naturales aliados de Hermenegildo(110).

E. A. Thompson, apoyándose en una argumentación *ex silentio,* niega rotundamente que los católicos hispanorromanos colaborasen, política o militarmente, con los bizantinos(111). También defiende este historiador —a partir de una noticia de Isidoro(112)— que la rebelión de Hermenegildo sólo fue un enfrentamiento de godos contra godos en el que los hispanorromanos no intervienen para nada(113). La expresión de Isidoro *"Gothi (...) bifarie diuisi mutua caede uastantur"*, si bien expresa una división entre el pueblo godo, no obliga, en absoluto, a entender que la población hispanorromana se mantuviera al margen. Es más, esta división entre los godos puede interpretarse perfectamente en el sentido de que los partidarios de Hermenegildo fueran visigodos convertidos al catolicismo; de ser así, el levantamiento estaría secundado por godos católicos e hispanorromanos.

La relevante actuación de Leandro de Sevilla —pieza clave en la rebelión de Hermenegildo y en la posterior conversión de los godos— constituye una prueba irrefutable de que, por lo menos, parte de la Iglesia apoyó la insurrección del príncipe católico. F. Görres está convencido, además, de que Masona, el obispo católico de Mérida —cuya sede fue una de las primeras ciudades que se unió a la insurrección—, estaba involucrado en la conspiración(114).

Sobre el caríz religioso de la rebelión de Hermenegildo son altamente significativas sus acuñaciones monetales. En la leyenda de una de estas monedas aparece la fórmula *Regi a Deo Vita*, cuyo sentido ha sido brillantemente analizado por M. C. Díaz y Díaz(115)que interpreta en ella un reconocimiento del origen divino del poder. Esta emisión, escribe, "debe corresponder a los momentos de exaltación, cuando la región de la Bética se convirtió en reino independiente"(116). J. N. Hillgarth(117)considera que las acuñaciones de tipo religioso efectuadas por Hermenegildo y las iniciadas por Leovigildo —al parecer imitando a su hijo— del tipo *Cum Deo* son la muestra fehaciente de que el enfrentamiento entre padre e hijo "fue esencialmente una guerra religiosa"(118).

Por nuestra parte creemos que, si bien la religión jugó un destacado papel en la rebelión, no fueron las diferencias de opinión sobre la Trinidad las que enfrentaron a ambos grupos. Como oportunamente observa J. Fontaine(119), refiriéndose al embajador Agila —enviado por Leovigildo a la corte del rey Chilperico—, es sintomático el escepticismo de un miembro de la corte de Leovigildo en pleno conflicto religioso: "ce n'est pas un homme á se faire tuer pour o contre le *Filioque!*", exclama irónicamente Fontaine(120).

Si, como parece, no cabe ver en las disputas trinitarias las causas que conducen al enfrentamiento armado del príncipe católico contra su padre arriano, ¿cómo se explica la emisión de monedas con leyendas religiosas? Díaz y

Díaz[121] expone su parecer diciendo que no fue la commoción producida por la conversión de Hermenegildo lo que determinó el enfrentamiento del rey contra su primogénito, sino su proclamación como rey; efectivamente, no fue una mera lucha religiosa sino una profunda dicotomía política. Debe, sin embargo, matizarse que esta confrontación de Hermenegildo debió tener un carisma especial, ya que —prescindiendo de que el rebelde era en esta ocasión su propio hijo— Leovigildo estaba habituado a enfrentarse con levantamientos nobiliarios contra su potestad.

Pensamos que Hermenegildo, convertido al catolicismo ortodoxo, fue proclamado rey recibiendo la sanción de la Iglesia, que legitimó así su poder procedente de Dios. En otras palabras, los católicos que apoyaban al príncipe lo estaban invistiendo de la misma sacralidad de que gozaban los emperadores romano-bizantinos católicos. En este sentido iría la interpretación que Díaz y Díaz ha hecho de la leyenda *Regi a Deo Vita.*

Frente a la lamentable escasez, tanto cualitativa como cuantitativa, de las fuentes escritas, la numismática sigue proporcionándonos una preciosa información. Aunque con frecuencia, por razones obvias, no sea posible pormenorizar en fechas de emisión, los numismáticos[122] están mayoritariamente de acuerdo en que fue precisamente Hermenegildo el primer monarca en acuñar monedas reales con leyenda religiosa y que las acuñaciones del tipo *Cum Deo* de Leovigildo serían la respuesta a estas primeras emisiones del hijo insurrecto. También se ha dicho que Hermenegildo, aparentemente, volvió a la norma imperial respecto a la calidad del oro[123].

Podemos, por tanto, concluir que Hermenegildo fue realmente el primer monarca visigótico —y no su padre arriano— que afianzó su poder en una teología política, la que le hacía responsable de la fe a la vez que heredaba la obligación de asegurar la *pax* y la *securitas* propias de los emperadores romano-cristianos.

M. C. Díaz y Díaz[124] desarrolla una tesis acorde con el poder teocrático de Hermenegildo cuando se refiere a la similitud existente entre las titulaciones y los usos cancillerescos entre Hermenegildo y Recaredo, haciendo hincapié en que la ubicación del adverbio *feliciter* entre *anno* y el ordinal correspondiente —muy usual a partir de finales del siglo VI— se documenta por vez primera en la inscripción de Alcalá de Guadaira dedicada a Hermenegildo[125], repitiéndose luego en otra a Recaredo. Otra característica coincidente señalada por ester autor es el paralelismo que presenta la construcción *Regi a Deo Vita* con las aclamaciones que se dirigen a Recaredo en el III Concilio de Toledo —*cui a Deo aeternum meritum nisi regi?*—. Creemos que este último punto no sólo demuestra una similitud cancilleresca sino que pone en directa relación el poder teocrático, asumido por el príncipe católico insurrecto, con la consolidación de la monarquía visigótica —mediante la conversión de los godos al catolicismo— a través de su reconocimiento por parte de la Iglesia.

A raíz de lo expuesto se comprende mejor que el temor de Leovigildo, frente a su hijo sublevado, radicaba no únicamente en su proclamación como rey sino en la sanción que la *fides catholica* —en cuyas filas militaba la mayoría de sus súbditos— había otorgado a Hemenegildo; y, lo que es más importante, el Príncipe contaba con el apoyo potencial de los obispos católicos del sur, y, a través de ellos, de las principales ciudades. Si se situa dentro de este contexto se en-

tiende mucho más la política religiosa del rey arriano que tanto tino demostró hacia los católicos. Si sumamos, además, a esto que algunos godos se habían convertido a la fe romana, parece evidente que —mediante las concesiones religiosas hechas entre el 580 y el 582— Leovigildo no pretendía otra cosa que socavar las bases sobre las que Hermenegildo cimentaba su poder.

Leovigildo debió reflexionar profundamente sobre el gran paso dado por su hijo rebelde. Sin duda a este gran monarca, cuyo reinado transcurrió luchando para crear un estado fuerte —hasta el momento fragmentado— y consolidar el *status* de la monarquía —endémicamente acosada por la centrífuga y levantisca nobleza goda—, no se le escapó que la mejor manera de afianzar la autoridad del rey era establecer una monarquía teocrática; es altamente probable que sea ésta la razón que le empujó a imitar —conmemorando su triunfo sobre las ciudades insurrectas—(126) las leyendas religiosas que aparecían en el numerario batido por Hermenegildo.

Pero se hacía evidente que, a estas alturas, Leovigildo ya no podía desarrollar un fundamento religioso para su poder. La sedición de Hermenegildo había demostrado que no pocos miembros de su etnia habían apostatado del arrianismo abrazando la fe católica. Por consiguiente, la creación de una teocracia basada en el arrianismo hubiera sido, como mínimo, medida impopular; y, por lo demás, improductiva, ya que hubiera seguido ejerciendo el control nominal sobre las ciudades, gobernadas por el episcopado católico, sin conseguir la anhelada unificación. Para alcanzar la inexpugnabilidad del *status* monárquico que ofrecía la romana teología política de la Iglesia católica era necesario formalizar la conversión del monarca y proclamar la *fides catholica* como la fe oficial del Estado visigótico.

Antes de consolidarse este encantamiento entre ambos poderes, en la Iglesia hispanorromana tuvo que producirse también una profunda mutación en su filosofía acerca de una fe íntimamente identificada con la restauración del Imperio. Ya hemos apuntado el radical cambio que suponía —dentro de los clichés veterorromanos que asumían la lucha contra "el error herético y el poder bárbaro"— el *placet* de esta Iglesia a un príncipe bárbaro como Hermenegildo y el decisivo empuje que proporcionó a este proceso las fricciones y desavenencias con Justiniano.

Sin embargo si aceptamos, como parece evidente, la cooperación de la Iglesia católica hispánica en la revuelta de Hermenegildo, no puede afirmarse que en los momentos iniciales de la insurrección dicha Iglesia mantuviera una actitud antibizantina. Las fuentes nos muestran que Hermenegildo y "su Iglesia" trazaron firmes pactos de alianza con el Imperio(127).

El mejor exponente de este filobizantinismo —que por lo demás había venido siendo la tónica general de las iglesias del desmembrado Imperio occidental— lo constituye San Leandro. El prelado hispalense, además de convertir a Hermenegildo al catolicismo —según asegura alguien tan cercano a él como Gregorio Magno(128)—, se dirigió personalmente a la capital bizantina(129) en los momentos de máximo agobio de Hermenegildo, para obtener el efectivo apoyo de tropas —prometido por Tiberio II— que Mauricio no le pudo ofrecer a causa del constante acoso persa que hacía imprescindible la presencia de los efectivos imperiales en el *limes* oriental(130).

Si, como vemos, este filobizantinismo parece estar suficientemente proba-

do, cabe situar la sublevación de Hermenegildo dentro de la coyuntura de la *renouatio imperii*, aunque con una significativa variante: tal apoyo eclesiástico —tolerado a su vez por Bizancio sólo podía inspirarse en el modelo franco(131), cuyos monarcas habían asumido —al menos teóricamente— el concepto de patriotismo romano por medio de su conversión. Solamente bajo esta perspectiva puede entenderse el reconocimiento, por parte de la Iglesia, de un monarca de orígen bárbaro, cuya barbarie quedaba borrada al adquirir la *ciuilitas* por medio de su conversión.

Los acontecimientos finales de la rebelión debieron decepcionar profundamente a la Iglesia hispanorromana. Bizancio, además de romper el pacto de alianza con el príncipe católico al negarle ayuda militar, cuando éste se refugia en Córdoba(132)—residencia del prefecto bizantino(133)—, no impidió que Leovigildo tomara la ciudad y lo cautivase. Por otra parte su mujer franca Ingunda y su hijo Atanagildo fueron tomados como rehenes por las tropas bizantinas y, en calidad de tales, conducidos a Oriente(134).

J. Fontaine ha realizado recientemente, a través de la familia de Isidoro de Sevilla, un interesantísimo estudio(135)sobre esta mutación en la mentalidad de los hispanorromanos. Establece este autor una diferenciación entre la generación de los padres, la de Leandro y la de su hermano menor, Isidoro. Las grandes ilusiones de los progenitores en la reconquista justinianea pronto se vieron decepcionadas. El fracaso de su misión en Constantinopla, la captura de Hermenegildo por su padre y la retracción progresiva de las posesiones bizantinas en la Península le abrieron los ojos a Leandro sobre las debilidades del Imperio de Oriente.

Creemos que, a raíz de la profunda decepción sentida por la Iglesia y la población católica, se canjeó el filobizantinismo tradicional por una realista y contemporizadora reacción antibizantina. Los últimos acontecimientos de la rebelión de Hermenegildo debieron convencer a los defensores más tradicionalistas de la inviabilidad del proyecto de la *renouatio imperii*. Al mismo tiempo afloró el viejo sentimiento de hostilidad hacia Bizancio —particularmente originado por la cuestión de los "Tres Capítulos"— que se había ido incubando en ciertos ambientes católicos peninsulares desde que Justiniano iniciara su odisea occidental.

Isidoro de Sevilla, representante —según J. Fontaine— de la tercera generación, pronunció un veredicto desfavorable sobre el programa de Justiniano: sus campañas militares se veían ensombrecidas por su herejía, lo que, como muy bien ha señalado J. N. Hillgath(136), significaba una "declaración de independencia teológica", al haber perdido el emperador la función de *rector ecclesiae (vide supra)*. El proyecto de reconquistar Occidente —según palabras de Isidoro no era más que "insolencias romanas"(137). No debe olvidarse, sin embargo, que un juicio tal era pronunciado por un hombre estrechamente vinculado a la corona católica de Toledo. Como señala J. Fontaine, para Isidoro, "la antigua oposición entre romanos y bárbaros era una categoría política y cultural caducada"(138).

El cambio coyuntural en el Reino Visigodo que se produce en este momento es muy importante. En primer lugar, la población y la Iglesia Católica hispana dejaban de representar un peligro para el Reino Visigodo. La experiencia de la rebelión de Hermenegildo aseguraba a Leovigildo la labrada independen-

cia y afianzamiento de su Reino frente a las aspiraciones expansionistas del Imperio. En segundo lugar, el carácter teocrático adquirido por Hermenegildo en su proclamación como rey ofrecía a la monarquía visigoda la solución para su decisivo fortalecimiento.

Si aceptamos esta predisposición del Estado visigótico para negociar con la Iglesia la consolidación del poder monárquico no sorprende que —después de la experiencia de la Bética— la Iglesia hispánica se vuelva pactista y se pronuncie por ofrecer su sanción divina al poder del monarca.

Creemos que la conversión de los godos al catolicismo sólo puede interpretarse por esta necesidad política de fortalecer la monarquía. Dicho fortalecimiento fue tan efectivo que, como muy bien indica P. King, contrariamente a la opinión, todavía sostenida por algunos, de que la Iglesia dominaba al rey, el monarca tenía la máxima potestad sobre la Iglesia al depender exclusivamente de él la pena de excomunión. Además el rey poseía el derecho de nombrar obispos y metropolitanos, estando las decisiones de éstos sujetas al escrutinio real(139). Esta potestad real sobre los obispos ponía en manos del monarca el control efectivo de las ciudades, las cuales, dirigidas por los obispos, habían ofrecido una sorda oposición a la unificación bajo un rey arriano.

La teocratización de la monarquía visigótica no sólo demostraba la superioridad del rey sobre la Iglesia sino que, además, asentaba las bases, al menos teóricas, de una supremacía sobre la nobleza(140). Los nobles se veían obligados a reconocer en la persona del monarca la cabeza del cuerpo formado por la *societas fideliüm Christi*(141), manifestándole su fidelidad.

Es en esta línea, pensamos, que pueden interpretarse las rebeliones nobiliarias, muchas veces enmascaradas con la bandera del arrianismo, acaecidas durante el reinado de Recaredo e incluso posteriores a su conversión. La consolidación del poder real chocaba evidentemente de una manera frontal contra sus intereses y el afianzamiento de una determinada dinastía impedía a los *optimates* optar a la corona(142).

La Crónica del Biclarense y las Actas del III Concilio de Toledo demuestran como las viejas tradiciones de la Iglesia se adaptaron rápidamente al nuevo *status quo,* Juan de Biclaro, como oportunamente ha señalado J. Fontaine(143), se convierte en el Eusebio de la conversión de Recaredo al compararlo con Constantino el Grande(144), finalizando la lucha contra la herejía arriana que éste había iniciado. La idea de que Constantino era el origen del presente período histórico —fundamental para los historiadores eclesiásticos de los siglos IV y V— la encontramos ahora en el Biclarense(145).

En el III Concilio de Toledo, Recaredo aparece presidiendo el Sínodo, como si fuera un emperador cristiano, firmando las actas como "*Flavius Recaredus*"(146) —*Flavius* es el gentilicio de la dinastía imperial constantiniana que había creado esos fuertes vínculos entre la Iglesia Católica y el Estado Romano—. H. H. Anton ha demostrado, por su parte, cómo la influencia y el dominio del rey en materia teológica sólo se da en el concilio de la conversión, comparando la posición de Recaredo y los epítetos religiosos a él dirigidos directamente con la ideología imperial tardorromana y bizantina(147).

Bizancio, por su parte, seguía sin reconocer, en el 589 —año de la conversión—, la creación de un Estado católico. Una inscripción hallada en Cartagena nos indica como, en estos relevantes momentos, el Imperio Bizantino

continuaba con su tradicional y quijotesca lucha por reconquistar el Occidente del Mediterráneo "del error herético y del poder bárbaro", designando *al magister militum Spaniae,* Comentiolus, enviado por Mauricio, para combatir *contra hostes barbaros*(148), lo cual indica que Bizancio no había aceptado aún la adopción de la *ciuilitas* por los reyes visigóticos a raíz de su conversión.

Con la cristalización de esta filosofía en el Reino Visigodo, la teocratización del poder real se convierte en el paso decisivo que asegura a la monarquía su consolidación frente a las fuerzas centrífugas de la nobleza. La Iglesia, al pactar con el poder visigótico, adquirió un papel preponderante dentro de la sociedad y su poderío dependía, a la vez, del bienestar del monarca. Simultáneamente se aseguraba, además, el nexo centralizador del rey.

Aunque la superestructura ideológica estaba sólidamente establecida, la realidad, sin embargo, fue muy distinta. La avidez de poder, el *morbus Gothorum* —en palabras de Fredegario(149)— minó constantemente la fortaleza de la monarquía y la heredabilidad del poder propugnadas por la teología política de Eusebio de Cesarea.

NOTAS

1. TERTULIANO, *Apologeticum,* XXXII, 1, ed. E. Dekkers, CC, series latina, I, Brepols, 1954, p. 143.
2. COMMODIANO,*Carmen Apologeticum,* 802-813, "Ecce iam iaunam pulsat et cogitur ense,/ Quae cito traiciet Gothis inrumpentibus ammen./ Rex Apolin erit cum ipsis nomine dirus,/ Qui persecutionem dissipet sanctorum in armis./ Pergit ad Roman cum multa milia gentes/ Decretoque Dei captivat ex parte subactos./ Multi senatorum tunc captivi deflebunt/ Et Deum caelorum blasphemant a barbaro victi./ Hi tamen gentiles pascunt Christianos ubique,/ Quos magis ut fratres requirunt gaudio pleni,/ Quam luxuriosos et idola vana colentes./ Persequuntur enim et senatum sub iugo mittunt". ed. E. Ludwig, Teubner, Leipzig, 1877, p. 25.
3. EUSEBIO DE CESAREA,*Vita Constantini,*II, 19, 1.
4. R. FARINA, *L' Impero e l' imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea.* Zürich, 1966. pp. 132-169.
5. Esta posición fue, en gran parte, la actitud de Occidente en lo que a la cuestión trinitaria se refiere. Entre los defensores antiarrianos de la ortodoxia tenemos a Febadio de Agen (*Contra Arrianos*); Potamio de Lisboa (*Epist. ad Athanasium*); Gregorio de Elvira *(De fide)*; etc. Sin embargo hay que reconocer que muchos obispos se acogieron a un oportunismo político que les resguardaba de las mutables decisiones que en materia de doctrina realizaba el emperador Constantino. Para esta cuestión cfr. M. SIMONETTI, "La crisi ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna", *Hispania Romana,* Acc. Naz. dei Lincei. Roma, 1974, pp. 127-147. J. FONTAINE, "Conversion et Culture chez les wisigoths d'Espagne", *StudMed,* XIV, Spoleto, 1967, pp. 87-147, pp. 91-92, dice que Isidoro conocía bien la herencia antiarriana del s. IV, lo que queda reflejado en el *De Viris Illustribus* cuando habla de Osio. Una recopilación de los textos antiarrianos hispánicos en U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo.* Madrid, 1981, pp. 319 y ss.
6. A finales del s. IV un obispo de Numidia escribía: "non enim respublica est in ecclesia, sed ecclesia in respublica est, id est in Imperio Romano, cum super imperatorem non est nisi solus Deus"; OPT. MILEVITANI, 1. III, cap. 3, CSEL, v. XXVI, Viena, 1893, p. 73
7. Para la resonancia que esta idea tuvo en el arte cfr. la magnífica obra de A. GRABAR, *L' empereur dans l'art byzantin.* París, 1936.
8. Sobre los bárbaros cfr. P. BREZZI, "La Chiesa e la conversione dei barbari", *La Fine dell'Impero Romano d'Occidente.* Roma, 1978, pp.. 85-102; ID., "Romani e Barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI",

Stud. Med., IX, Spoleto, 1962, pp. 565-593. R. DE MATTEI, "Sul concetto di barbaro e barbarie nel Medio Evo", *Studi di Storia e di diritto in onore di E. Besta,* vol IV. Milán, 1949. Y. A. DAUGE, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation.* Col. Latomus, 176. Bruselas, 1981.

9. Cfr. L. DE GIOVANNI, *Chiesa e stato nel codice Teodosiano; saggio sul libro XVI.* Nápoles, 1980.
10. La Iglesia Católica fue eximida del pago de la *annona* (C. Th., XI, 1,1.315); *ab omnibus muneribus* (C. Th., XVI, 2, 2.319); de las *munera extraordinaria* y *superindictiones* (C. Th., XVI, 2, 8.343; 2, 14.357; 2, 40.412); de la obligación de hospedaje y del *chrysargiron* o *collatio lustralis* (C. Th., XVI, 2, 8.343); y de los *munera sordida* (C. Th., XVI, 2, 10.353; 2, 14.347; 2, 40.412). Estas exenciones fiscales, que constituyeron un proteccionismo del Estado sobre la sanción ideológica de su poder, pronto minaron la economía del Estado, por lo que en el 441 Valentiniano III suprimió todos estos beneficios fiscales eclesiásticos (*Nov. Valentiniani, III).* Sin embargo esto no impidió que muchos *potentiores* que habían utilizado este proteccionismo contra el aparato fiscal del Estado abandonaran las filas de la Iglesia.
11. S. MAZZARINO, *La fine del Mondo Antico.* 1959 (trad. franc. de A. Charpentier, París, Gallimard, 1973, pp. 50 y ss).
12. M. ROUCHE, *L'Aquitaine des Wisigoths aux arabes* (418-781). París, 1979, p. 390. Para la importancia del potificado de León cfr. C. LEPELLEY, "Saint León le Grand et la cité romaine", *Revue des Sciences Religieuses,* 35 (1961), pp. 130-150. P. BREZZI, *San Leone Magno.* Roma, 1946. Cfr. también F. PASCHOUD, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'epoque des grandes invasions.* Neuchâtel, 1967.
13. Próspero de Aquitania es el defensor más representativo de la necesidad de apertura de la Iglesia allende las fronteras del Imperio (CSEL, t. V-VII, cap. 41, p. 554).
14. Orosio,, *Historiarum*, 7, 41, 7. Otro autor que ve en los bárbaros una válvula de escape ante la sofocante presión fiscal es Salviano de Marsella, *De gubernatione Dei*, V, 22, ed. de G. Lagarrigue, SC, 220 París, 1975, p. 328. Sin embargo esta aceptación de los bárbaros por ambos autores responde —creemos— a una intención de abandonar las formas civilizadas, sintiéndose muy dolidos al tenerlo que hacer como única alternativa a la superviviencia. Cfr., también, P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germániques.* París, 1964.
15. S. MAZZARINO, op. cit., p. 66.
16. A partir de la literatura providencialista de San Agustín que hacía que la Iglesia Católica la responsable de la *uniuersalitas*, en defecto de un poder laico capaz de secundarla, se creó un germen de trascendental importancia para la mutación del pensamiento eclesiástico occidental con respecto al reconocimiento del poder o poderes establecidos; paralelamente, este cambio iría incubando un sentimiento de hostilidad hacia los proyectos expansionistas bizantinos, aunque estuviera totalmente supeditado al curso de los acontecimientos.
17. *Constitutio Deo auctore*, "Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maistate traditum est, et bella feliciter peragimus et pacem decoramus et statum rei publicae sustentamus: et ita nostros animos ad dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus neque nostris militibus neque bellorum ducibus vel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae providentiam trinitatis: unde et mundi totius elementa processerunt et eorum dispositio in orbem terrarum producta est...", *Corpus Iuris Civilis*, I. Ed. Mommsen-Krüger, Zürich, 1928, p.8.
18. ISIDORO, *Historia Gothorum*, 42, ed. Th. Mommsen, MGH, Chron. Min. II, Berlín, 1894, p. 284.
19. La sede de San Pedro se mantuvo fiel a los proyectos bizantinos en Occidente, hasta tal punto que transigió en la cuestión de los *Tria Capitula*. El papado sólo cambió su actitud —bajo la égida espiritual de Gregorio Magno— cuando se perdió la confianza en el Imperio y en el emperador, como protector de Italia. Cfr. M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire á Isidore de Seville.* Roma, 1981, pp. 443 y ss.
20. Para la conversión de los francos, cfr.

G. TESSIER, "La conversion de Clovis et la Christianisation des Francs", *StudMed,* XIV, Spoleto, 1967, pp. 149-189. Dentro de la lógica del patriotismo romano-cristiano, el obispo Avitus de Vienne declaraba a Clodoveo: *"Vestra fides nostra victoria est", Aviti Opera,* MGH, Auct. Antiq., t. VI, Berlín, 1884, p. 75.

21. *Dilectissimo frati Aunario Pelagio urbis Romae,* "Nec enim credimus ociosum nec sive magna divinae providentiae ammiratione dispositum, quod vestri regis Romano imperio in orthodoxae fidei confessione sunt similis: ut huic urbi, ex quo fuerat oriundum, vel universae Italiae finitimos adiutoresque praestaret...", ed. W. Gundlach, MGH, Espit. mer. et kar. aevi, I, Berlín, 1892, p. 449.
22. Cabe destacar en este sentido el caso de Hidacio (*Chronicon,* 96) ed. A. Tranoy, SC, 218, París, 1974, p. 130.
23. R. COLLINS, "Merida and Toledo: 550-580", *Visigothic Spain, new approaches.* Oxford, 1980, pp. 189-219, subraya la independencia de algunas ciudades de la Bética del poder real, cosa muy comprensible si aceptamos que los grupos católicos intentaban desprenderse del control bárbaro y herético. Nos parece exagerada su opinión de que Sevilla fuera independiente de Córdoba y Bizancio (pp. 199-200). En el caso de Mérida, no creemos que Masona desempeñara un poder absoluto en la ciudad sino que más bien se trataría de una suplencia del poder civil, inexistente, es decir, su cometido episcopal. Si no es así ¿cómo podemos interpretar su *placet* a la conversión y su intervención directa en el III Concilio de Toledo?
24. J. FONTAINE, "Qui a chassé de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidoro de Séville", *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años,* I. Buenos Aires, 1983, pp. 349-400; p. 382, ID., "Les relations culturelles entre l'Italie Byzantine el l'Espagne visigothique: la présence d'Eugippius dans la bibliothéque de Séville", *EClás., XXVI-2, 88' (1984), pp. 9-29; pp. 9 y ss. Cfr. también J. N. HILLGARTH, "Coins and Chronicles: propaganda in sixth-century Spain and the Byzantine background", Historia,* 15 (1966), pp. 483-508, pp. 484-85 y 494. Con esto no queremos decir que toda la población hispanorromana junto con la Iglesia Católica se afiliara incondicionalmente a los intereses de Bizancio en Occidente, ni mucho menos. Sin embargo las mutaciones operadas en el pensamiento eclesiástico a causa de las potencias exteriores fueron de una importancia meridiana a la hora del reconocimiento de los poderes monárquicos establecidos *(v. infra).*
25. Cfr. J. L. ROMERO, "San Isidoro de Sevilla, su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *Cuadernos de Historia de España,* VIII, (1947), pp. 5-71, p. 16. Sobre esta rotunda afirmación, véanse las puntualizaciones de la nota anterior.
26. ISIDORO, *H. G.*, 45, ed. Th. Mommsen, p. 285.
27. E. A. THOMPSON, *The Goths in Spain.* Oxford, 1969 (Trad. cast. de J. Faci, Madrid, 1971), pp. 29 y 367.
28. J. L. ROMERO, art. cit., p. 20, también piensa que la corriente bizantinizante entrañaba una defensa de la tradición romana.
29. Contra, R. COLLINS, "Merida..., p. 190. *Supra* n. 23.
30. E. A. THOMPSON, *The Goths...*, p. 369.
31. J. L. ROMERO, art. cit., p. 20, sostiene también la imperiosa intención de Atanagildo de conservar la autonomía política.
32. P. D. KING, *Law and Society in the Visigothic Kingdom.* Cambridge, 1972 (ed. cast. de M. Rodríguez Alonso, Madrid, 1981, p. 31).
33. A este respecto, L. A. GARCIA MORENO, "Estudios sobre la organización administrativa del Reino Visigodo de Toledo", *AHDE,* XLIV, (1974), pp. 5-105.
34. P. D. KING, op. cit., p. 74.
35. C. SANCHEZ ALBORNOZ, "El aula regia y las asambleas políticas de los godos", *Cuadernos de Historia de España,* V, (1946), pp. 5-110, pp.22 y ss; K. F. STROHEKER, *Germamentum und Spätantike.* Zürich-Sttutgart, 1965, pp. 230 y ss.
36. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a 573, 5, "Leovigildus rex (...) duosque filios suos ex amissa coniuge Hermenegildum et Reccaredum consortes Regni facit", ed. J. Campos, *Juan de Bíclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra.* Madrid, 1960, p. 83.

37. P. D. KING, op. cit., p. 32; J. ORLANDIS, "El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda", *Estudios Visigodos,* III. Roma-Madrid, 1962, pp. 4-6; R. D'ABADAL, "La Monarquia en el Regne de Toledo" en *Dels Visigots als Catalans.* Barcelona, 1974, p. 60.
38. P. D. KING, op. cit., p. 30.
39. ISIDORO, *H.G.,* 48, *"Leovigildum fratrem non solum successorem, sed et participem regni sibi",* ed Th. Mommsen, p. 286. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 569,4. "Huius imperii anno III Liuuigildus germanus Liuuani regis superstite fratre, in regnum citerioris Hispaniae constituitur", ed. J. Campos, p. 80.
40. M. VIGIL- A. BARBERO, "Sucesión al trono y evolución social en el Reino Visigodo", *HAnt,* ,IV, (1974), pp. 379-393, p. 387. B. SAITTA, "Un momento di disgregazione nel Regno Visigoto di Spagna: La rivolta di Ermenegildo", *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali,* I, (1979), pp. 81-134, reeditado en *Studi Visigotici.* Istituto Universitario di Magisterio. Catania, 1983, pp. 5-58, p. 27 acepta también que se apoyara en la costumbre goda consistente en la designación del virrey para la instauración del derecho dinástico.
41. Sobre la heredabilidad del poder político, por su origen divino, véase lo anteriormente expuesto sobre Eusebio de Cesarea, supra, n. 3.
42. GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum,* IV, 38 *ad finem.* Ed. de M. Oldoni, Arnoldo Mondadori editore, 1981, vol. I, p. 364. También JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a 578, 4: "Liuuigildus rex extinctis undique tyrannis, et pervasoribus Hispaniae superatis" ed. J. Campos, p. 88.
43. Para un estudio de esta estrategia militar, A. BARBERO-M. VIGIL, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista.*Barcelona, 1974, pp. 67 y ss; L. A. GARCIA MORENO, "Estudios... p. 90 y ss; ID., "Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (ss. VI-VII)", *Hispania,* 33, (1973), pp. 5-22.
44. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a 572, 2:"Liuuigildus rex Aregenses montes ingreditur, Aspidium loci Seniorem cum uxore et filiis captivos ducit opesque eius et loca in suam redigit potestatem", ed. J. Campos, p. 85. E. A. THOMPSON, *The Goths...,* p. 79, opina que este tipo de revueltas tenían como propósito liberarse del control de Toledo y vivir independientemente. En este sentido también R. COLLINS, "Merida..., p. 191.
45. Sobre la influencia coétanea en la organización de la frontera vasco-cántabra, L. A. GARCIA MORENO, "Estudios..., p. 90, dice: "no se puede olvidar que en el siglo VI los bizantinos tenían montado en el sur de la Península un *limes* de tipo normal de aquella época, y en principio, y como hipótesis de trabajo, no puede descartarse la existencia de ciertas influencias
46. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a 578, ed. J. Campos, p. 88.
47. Cfr. G. MILES, *The Coinage of the Visigoths of Spain: Leovigild to Achila II.* Nueva York, 1952, p. 43 y ss; X. BARRAL, *La circulation des monnaies suèves et visigotiques.* Münich, 1976, p. 58.
48. K. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung der Germanen zum Christentum,* I. Göttingen 1939, pp. 297 y ss; J. ORLANDIS, "El cristianismo en el Reino Visigodo", *StudMed,* III, Spoleto, 1956, pp. 153-171, p. 162, opina que el arrianismo era un factor de identidad social. ID., *La Iglesia en la España visigótica y medieval.* Pamplona, 1976 p. 20; Asimismo M. SIMONETTI, "L'incidenza dell'arianesimo nel rapporto fra Romani e Barbari", *Atti dei Convegni Lincei,* Roma, 1980, pp. 367-379, p. 374.
49. Entre otros ejemplos: *Conc. Arelatense* (a. 314), c. 8, ed. C. Munier, CC, series latina, CXLVIII, Brepols, 1963, p. 11; *Epistola Siricii Papae ad Eumerium Tarraconensem Episcopum* (I. De Arianis a Catholicis non baptizandis) (a. 385) en J. Tejada y Ramiro, *Colección de Cánones y todos los concilios de la Iglesia de España y de América.* Madrid, 1859, p. 728; *Concilio de Lérida* (a. 546), c. IX, en J. Vives, *Concilios visigóticos e hispanorromanos.* Barcelona-Madrid, 1963, p. 57; *III Concilio de Toledo* (a. 589), c. XV, en J. Vives, *Concilios...* p. 118.
50. Entre los autores que se muestran partidarios de la existencia de conversiones anteriores al 589, E. A. THOMPSON, "The Conversion of the Visigoths to Catolicism", *NMS,* 4, (1960), pp. 4-35, p. 8; ID., *The Goths...,*p. 52

y 331 y ss; A. BARBERO, "El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval", *Hispania,* 30, (1970), pp. 245-326, p. 246; J. FONTAINE, "Conversion..., pp. 106-107; R. COLLINS, "Merida..., p. 201.

51. E. A. THOMPSON, *The Goths...* pp. 52 y 331.
52. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 573, "Mausona Emeritensis ecclesiae episcopus in nostro dogmate clarus habetur", ed. J. Campos, p. 84. Ello demuestra que un godo convertido al catolicismo ya había adquirido la dignidad episcopal hacia el 573.
53. J. FONTAINE, "Conversion..., pp. 106-107.
54. R. COLLINS, "Merida..., pp. 201-202. Nos parece una hipótesis enormemente sugerente ya que así se comprende mejor las motivaciones que pudieron tener los godos de las ciudades para convertirse al catolicismo. Dado que el poder y el control de amplias zonas urbanas se encontraba en manos del episcopado, y que éste había sustituido al poder temporal en muchas funciones públicas, es lógico pensar que si los godos querían participar de la convivencia y beneficiarse de esas funciones cívicas debían apostatar irremediablemente de su herejía. Claro está que muchos godos conservaron su fe como carácter distintivo, pero sin duda se automarginarían del prestigio local.
55. F. GORRES, "Des Westgothenkönigs Leovigild Stellung zum Katholicismus und zur arianischen Staatskirche", *Zeitschrift für die historische Theologie,* XLIII, (1873), pp. 547-6O1, pp. 548-549. Reconoce en la no celebración de Concilios católicos durante el reinado de Leovigildo una muestra de represión.
56. E. A. THOMPSON, The Goths... p. 52.
57. ISIDORO, *H.G.,* 50, ed. Th. Mommsen, p. 287-288; *De Viris Illustribus,* XXXI, ed. C. Codoñer, Salamanca, 1964, pp. 151-152. GREGORIO DE TOURS, *H.F.*, V, 38, ed. M. Oldoni, I, p. 510.
58. J. N. HILLGARTH, "La conversión de los visigodos. Notas críticas", *AST,* XXXIV, (1961), pp. 21-46, p. 31.
59. K. SCHÄFERDIEK, "Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der westgothischen katholischen Staatskirche", *Arbeiten zur Kirchengeschichte,* XXXIX, Berlín, (1967), pp. 157-159 y 165-179.
60. P. D. KING, op. cit., p. 33, n. 79.
61. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 88 y 102-3. B. SAITTA, "Un momento..., p. 53.
62. E. A. THOMPSON, The Goths..., p. 95 y ss; ID., "The conversion..., p. 18 y ss.
63. F. GÖRRES, "Des Westgothenkönigs..., p. 577, ya decía: "Der König war wohl erbittert darüber, dass sogar Ungehörige des gothischen Stammes, wie Mausona und Johannes, eine so eifrige Hingebung an die ihm verhasste Religion der Römer befundeten".
64. MGG, Chron. Min, II, p. 207.
65. K. D. SCHMIDT, *Die Bekehrung...*, p. 297.
66. F. GÖRRES, "Kritische Unterschungen über den Aufstand und das Martyrium des Westgothischen Königsohnes Hermenegild", *Zeitschrift für die historische Theologie*, XLIII, (1873), pp. 3-1O9, p. 31, señala que Leovigildo desarrolló un proyecto para conseguir la superioridad del arrianismo frente a la ortodoxia. A nuestro parecer, resulta difícil creerlo por las suaves medidas adoptadas en este intento. ID., "Des Westgothenkönigs..., p. 552.
67. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 105, n. 23.
68. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a 580, 2, "Liuigildus rex in Urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim novello errore emendat", ed. J. Campos, pp. 89-90.
69. Con la abrogación de esta práctica anulaba las penas previstas por la legislación conciliar ante el re-bautismo, supra. n. 49.
70. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 580, 2, "per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulsione, in Arrianum dogma declinant", ed. J. Campos, p. 90. ISIDORO, *H.G., 50, "...inter cetera haeresis suae contagia etiam rebaptizare catholicos et non solum ex plebe, sed etiam ex sacerdotalis ordinis dignitatis, sicut Vincentium Caesaraugustanum de episcopo apostatam factum et tamquam a caleo in infernum proiectum", ed. Th. Mommsen, p. 288.* J. ORLANDIS, *La Iglesia...*, p. 24, interpreta este Sínodo arriano como un acto prose-

litista y orientado a la captación de la población hispanorromana y católica.

71. J. N. HILLGARTH, "La conversión..., p. 32.

72. B. SAITTA, "Un momento..., p. 54.

73. K. F. STROHEKER, "Leowigild: aus einer Wendezeit westgothischer Geschichte", *Welt als Geschichte,* 5, (1939), pp. 446-485, pp. 468 y ss.; sobre el Sínodo arriano del 580, R. COLLINS, "Merida..." p. 210, cree que Leovigildo pretendía una conversión en masa de los romanos al arrianismo, porque éste había perdido ya su carácter distintivo racial, y que la causa de la expulsión de Masona y Juan de Bíclaro no obedecía a su cualidad de godos romanizados. Pensamos que, si bien el arrianismo había perdido su significación diacrítica entre las dos razas, lo cierto es que adquirió una fuerte matización política en favor de la unificación de Toledo. Leovigildo sabía muy bien que no podía obligar a las influyentes jerarquías eclesiásticas a convertirse a la herejía. Sus medidas del 580 irían dirigidas a la desestabilización del poder político tanto de su hijo insurrecto como de los obispos que ejercían un gran control en las ciudades.

74. E. A. THOMPSON, "The Conversion..., p. 21.

75. GREGORIO DE TOURS, *H.F,* VI, 18, "Sed rex novo nunc ingenio eam nititur exturbare, dum dolose et ad sepulchra martirum et in eclesiis religionis nostrae orare confingit. Dicit enim: 'Manifeste cognovi, esse Christum filium Dei aequalem Patri; sed Spiritum sanctum Deum penitus esse non credo, eo quod in nullis legatur codicibus Deus esse'", ed. M. Oldoni, II, p. 60.

76. R. COLLINS, "Merida..., p. 211.

77. *Vitas sanctorum patrum Emeretensium,* III, 2. Ed. J. N. Garvin, Washington, 1946, pp. 156-57.

78. ILDEFONSO DE TOLEDO, *Liber de Viris Illustribus,* IV, "Donatus et professione, et opere monachus, cujusdam eremitae fertur in Africa exstitisse discipulus. Hic (...) ferme cum septuaginta monachis copiosique librorum Codicibus navali vehiculo in Hispaniam commeavit. Cui ab illustri religiosaque femina Minicea subsidiis ac rerum opibus ministratis, Sirvitanum monasterium visus est construxisse", ed. J. P. Migne, PL, 96, París, 1851, col. 200; JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 571,4, "Donatus, abbas monasterii Seruitani mirabilium operator clarus habetur", ed. J. Campos, p. 81.

79. J. FONTAINE, "Conversión..., pp. 94-95.

80. IBIDEM, pp. 95-96.

81. J. MADOZ, "El Concilio de Calcedonia en San Isidoro de Sevilla", *RET,* XII, (1952), pp. 189-204, p. 192.

82. Consideramos a este respecto altamente significativa la epístola que Nicetius, obispo de Tréveris, dirige a Justiniano: "...Nam notum tibi sit, quod tota Italia, integra Africa, Hispania, vel Gallia cuncta, nomen tuum, cum de perditione tua plorant, anathematizant. Et si non quae docuisti destruxeris, et publica voce clamaveris: Erravi, erravi, peccavi, anathema Nestorius, anathema Eutyches: cum ipsis te ad supplicia sempiterna tradidisti". *Epistola I. Nicetii episcopi Trevirorum ad Justinianum imperatorem,* ed. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Florencia-Venecia, 1759-1798, IX, cols. 767-769, col. 769.

83. A. BARBERO, "El pensamiento..., p. 263.

84. J. MADOZ, art. cit., p. 193, n. 8, dice que esto se observa claramente en lo que anota S. Isidoro sobre Justiniano, *De Viris Illustribus,* 18 y sobre el mismo Víctor Tunonense: "Hic pro defensione trium capitulorum a Iustiniano Augusto exilio in Aegypto transportatur", ISIDORO, *De Viris Illustribus,* 25, ed. C. Codoñer, p. 147. Para V. Tunonense no era mejor Justiniano que los reyes vándalos persecutores, cfr. J. N. HILLGARTH, "Historiography in Visigothic Spain", *StudMed,* XVII, (1970), pp. 261-311. Juan de bíclaro inicia su *Chronicon* diciendo que Justino II puso fin a la herejía iniciada por Justiniano en el II Concilio de Constantinopla (a. 567, 2, ed. J. Campos, p. 78), lo que demuestra un entusiasmo probizantino por parte del Biclarense. Cfr. J. N. HILLGARTH, "Coins..., pp. 487-88. Sin embargo el mismo emperador volvió a condenar los "Tres Capitulos", con lo que la controversia siguió existiendo y, con ella, la diáfana oposición occidental a la potestad imperial de cambiar los dogmas teológicos de la ortodoxia.

85. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a 590, 1, "Summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum Hispa-

lensis ecclesiae Episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Seruitani abbatem fuit.", ed. J. Campos, p. 98.

86. A. BARBERO, "El pensamiento..., p. 264.

87. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 584,5, "Eutropius abbas Monasterii Seruitani discipulus S. Donati clarus habetur", ed. J. Campos, p. 92. M. C. DIAZ Y DIAZ, "Introducción general a San Isidoro de Sevilla", *Etimologías,* I. Madrid, 1982, pp. 21 y ss. sostiene la hipótesis de que Eutropio realizó una acción apostólica sobre Recaredo cuando era corregente en las regiones de Levante, paralelamente a la que había llevado a efecto Leandro en Sevilla con Hermenegildo. Si aceptamos esta sugerencia parece lógico suponer que el abad, sucesor de Donato —que había sido acogido por Leovigildo en su huída de Africa—, no aceptaba la autoridad teológica del emperador bizantino ya que se esforzaba en convertir al príncipe.

88. W. GOFFART, "Byzantine Policy in the West under Tiberius II and Maurice: the pretenders Hermenegild and Gundovald (579-585)", *Traditio,* XIII, (1957), pp. 73-118, p. 90.

89. La alianza con los bizantinos está documentada por GREGORIO DE TOURS, *H.F.,*V, 38, "Ille vero haec intellegens, ad partem se imperatoris iungit, legans cum praefectum eius amicitias, qui tunc Hispaniam inpugnabat.", ed. M. Oldoni, I, p. 512. También, *H.F.,*IV, 18 y 43. JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 584,3, "Liuuigildus rex filio Hermenegildo ad rem publicam commigrante Hispalim pugnando ingreditur...", ed. J. Campos, p. 92.

90. W. GOFFART, art. cit., p. 90, dice: "Tiberius' support of Hemenegild, if proof of his wide ambitions, none the less seems to demonstrate a striking lack of foresight and perspicacity."

91. E. A. THOMPSON, "The conversion..., p. 13, n. 41. Se cuestiona si la ayuda de Miro a Hermenegildo fue por su condición de católico o quizás previó el ataque final de Leovigildo.

92. MARTIN DE BRAGA, *De Trina Mersione,* 257, 31. Ed. C. W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia,*New Haven, 1950.

93. GREGORIO DE TOURS, *H.F.,*V, 41, "Mirus rex Galliciensis legatos ad Guntchramnum regem dirixit.", ed. M. Oldoni, I, p. 520.

94. IBIDEM, VI, 43, ed. M. Oldoni, II, pp. 116 y 118.

95. W. GOFFART, art. cit., p. 105.

96. Ingunda, como hemos dicho era hija del rey Sigeberto de Austrasia y de la reina Brunekhilda. W. Goffart —art. cit. p. 107 *et passim*— señala la intencionalidad de Brunekhilda de acudir, durante su regencia, en venganza de los malos tratos recibidos por la princesa en la revuelta de Hermenegildo. Esta intervención, según parece, no se llevó a cabo por la negativa de Chilperico de Neustria a aliarse con la coalición de Austrasia y Borgoña. En todo caso, como bien señala Thompson —The Goths...p. 90—, el hecho de movilizar la alianza una vez se había sofocado la insurrección, demuestra que el ataque franco sólo perseguía una sed de venganza familiar.

97. GREGORIO DE TOURS, *H.F.,* V, 43; VI, 18; IDEM, *De miraculis sancti Martini episcopi,* III, VIII, ed. J. P. Migne, PL, 71, París, 1849, col. 972.

98. GREGORIO DE TOURS, *H.F.,* VI, 34, ed. M. Oldoni, II, p. 92.

99. IBIDEM, V. 41, ed. M. Oldoni, I, P. 520.

100. IBIDEM, V. 38, "At ille, datis praefecto imperatoris triginta milibus solidorum, ut se ab eius solacio revocaret, commotu exercitu, contra eum venit.", ed. M. Oldoni, I, p. 512.

101. F. GÖRRES, "Kritische Unterschungen...,p. 107.

102. F. G. MAIER, *Byzanz.* Frankfurt a. M., 1973 (ed. cast., Madrid 1984, pp. 66-67).

103. P. GOUBERT, "Administration de l'Espagne Byzantine, II", *REByz,* IV, (1946), pp. 71-133, p. 77.

104. F. GÖRRES, "Kritische Unterschungen..., pp. 11 y ss. después de un análisis crítico de las fuentes llega a la conclusión de que la conversión del príncipe no puede ponerse en duda. Recientemente R. COLLINS, "Merida..., pp. 215 y ss. ha lanzado la hipótesis de retrasar la fecha de la conversión del príncipe Hermenegildo hacia el 583 o el 585. Para su conjetura, Collins se basa en un fragmento ambiguo del Papa Gregorio Magno (*Dialogos,* III, 31) quien dice que supo de la conversión y martirio del príncipe por peregrinos hispánicos que acudieron a Roma. Apoyán-

dose en esta cita deduce Collins que, de haber acontecido la conversión de Hermenegildo con anterioridad a la estancia de Leandro y Gregorio en Constantinopla, Gregorio hubiera obtenido de Leandro un relato pormenorizado de los acontecimientos. Collins, partiendo de este supuesto, desvincula por completo la conversión del príncipe de la insurrección, considerando que Mérida, Sevilla, Córdoba e Itálica acudieron a luchar en favor de un rebelde bárbaro y no católico. Ya en 1873 F. Görres ("Kritische Unterschungen..., pp. 12 y ss.) rebatió tal hipótesis —entonces sostenida por Barmann—, haciendo un análisis filológico del mencionado fragmento de Gregorio Magno y comparándolo con otras fuentes. Además otra noticia del Papa Gregorio *(Praefectum Moralium in Job, infra,* n. 128) explicita que Leandro acudió a Constantinopla en calidad de embajador a causa de los fieles visigodos, aunque no especifique el nombre de Hermenegildo consideramos que sólo podía tratarse del príncipe insurrecto, ya convertido, como ha señalado J. Fontaine ("Qui a chassé..., pp. 387 y ss). Sabemos con certeza que Hermenegildo fue convertido por Leandro. Por lo tanto, la fecha de su partida y su regreso serán de crucial importancia para establecer el marco cronológico de la conversión de Hermenegildo. U. Domínguez del Val (*Leandro de Sevilla*... p. 45), supone que partió en 580. Por nuestra parte creemos, con J. Fontaine (*Ibidem,* p. 389, n. 95), que su partida debió acontecer en 582, siendo el 583 una fecha demasiado tardía para la conversión de Hermenegildo, ante la gran probabilidad de que Leandro se encontrara ya en Constantinopla. En cuanto a su regreso no creemos que se produjera el mismo año de la muerte del príncipe (585), sino poco antes de la muerte de Leovigildo, o bien después del fallecimiento del viejo monarca (586), como quiere J. Fontaine (*Ibidem,* p. 350, n. 3). Como se desprende de lo expuesto, Leandro sólo pudo realizar su misión apostólica, junto al príncipe, antes de su partida a Constantinopla. Si fijamos el estallido de la revuelta en el 580, como quieren L. A. García Moreno (*Prosopografía,* p. 92) y J. N. Hillgarth ("La conversión..., pp. 24 y ss), parece bien claro que Hermenegildo no sólo se convirtió, sino que mediante su conversión obtuvo el apoyo de la población hispanorromana, que anhelaba la restauración del Imperio, y el de los obispos del sur. Así se comprende mejor la propaganda desplegada en la emisión de monedas con leyendas religiosas que ponían de manifiesto la sacralidad de su poder (*infra,* en el texto).

105 ISIDORO, *H.G.*, 49, ed. Th. Mommsen, p. 287; JUAN DE BICLARO, *Chronicon,* a. 582, 3, ed. J. Campos, p. 91.

106. J. ORLANDIS, "Algunas observaciones en torno a la "tiranía" de San Hermenegildo", *Temis,* II, (1957), pp. 67-75. Reproducido también en *Estudios Visigóticos,* III. Roma-Madrid, 1962, pp. 3-40, pp. 6 y ss.

107. ID., "El cristianismo en el Reino Visigodo"*StudMed,* III, Spoleto, 1956, pp. 153-171, p. 166.

108. J. N. HILLGARTH, "La conversión..., p. 24.

109. W. GOFFART, art. cit., p. 88, n. 64. En este mismo sentido, M.C. DIAZ Y DIAZ, "Introducción general..., p. 19.

110. K. F. STROHEKER, "Leowigild..., p. 468, escribe: "Mag auch die katholische Kirche Spaniens keineswegs in ihrer Gesamtheit in dem rebellischen Königsohne den Vorkämpfer ihres Glaubens gesehen haben, so mussten doch die Katholiken die natürlichen Verbündeten Hermenegilds sein".

111. E. A. THOMPSON, "The conversion..., p. 7, dice: "Moreover, catholic Romans living in Visigothic Spain are not known to have cooperated politically or militarily whith the Byzantines in the Arian period of the Visigothic Kingdom. True, our sources for that period are very meagre, and the absence of reference to such co-operations hardly proves that it never took place". A este respecto, *supra,* n. 89.

112. ISIDORO, *Chronicon,* 117, (5789), "Gothi per Ermenegildum Liuuigildis filium bifarie divisi mutua caere vastantur.", ed. J. P. Migne, PL, 83, col. 1.055.

113. E. A. THOMPSON, *The Goths...,* p. 84.

114. F. GÖRRES, "Des Westgothenkönigs..., p. 579.

115. M. C. DIAZ Y DIAZ, "La leyenda "*Regi a Deo Vita*" de una moneda de Ermenegildo", *AST,* 31, (1958), pp. 261-269, p. 269.

116. Ibídem, p. 263.
117. J. N. HILLGARTH, "La conversión..., p. 24 *et passim*.
118. En este sentido, cfr. J. N. HILLGARTH, "Coins..., pp. 501 y ss.
119. J. FONTAINE, "Conversion..., p. 103.
120. IBIDEM, p. 104.
121. M. C. DIAZ Y DIAZ, "La leyenda..., p. 264.
122. *Supra,* n. 47.
123. J. N. HILLGARTH, "La conversión..., p. 42 y p. 44, n. 59, recoge un estudio inédito de P. Grierson en el cual se afirma que Hermenegildo fue el primer rey visigodo que acuñó monedas reales con leyendas religiosas.
124. M. C. DIAZ Y DIAZ, "La leyenda..., pp. 264 y ss.
125. J. VIVES, *Inscripciones de la España romana y visigoda.* Barcelona, 1969, nº 364: "in nomine Domini anno feliciter secundo regni dom / ni nostri Erminigildi regis, quem persequitur genetor / sus dom. Liuuigildus rex in cibitate Ispa. ducti aione".
126. G. C. MILES, op. cit., pp. 190-196 recoge la seriación de los tipos monetales de Leovigildo *Cum Deo.*
127. *Supra,* n. 89.
128. GREGORIO MAGNO, *Dialogos,* III, 31. ID., *Praefectum Moralium in Iob. Epistola reverendissimo fratri Leandro coepiscopo Gregorius servus servorum Dei,* 1, "Dudum te, frater beatissime, in Constantinopolitana urbe cognoscens, cum me illic sedis apostolicae responsa constringerent et te illuc iniuncta pro causis fidei Wisigothorum legatio perduxisset...", ed. M. Adriaen, CC, series latina, CXLIII, Brepols, 1979, p. 1.
129. F. GORRES, "Kritische Unterschungen..., p. 105, piensa que Leandro fue a Constantinopla, aun como monje, preocupado por la desventajosa situación de Hermenegildo y, también, movido por sus intereses personales para conseguir la *cathedra* episcopal de Hispalis. *Supra,* n. 104.
130. W. GOFFART, art, cit., pp. 89 y ss.
131. K. SHÄFERDIECK, "Die Kirche..., pp. 27 y ss, insiste en la influencia que tuvo Ingunda en la decisión de la conversión de Hermenegildo. Cabe añadir aquí el valor político de esta conversión a través del modelo franco. Del mismo modo, M. REYDELLET, *La Royauté...,*p. 556 piensa que Hermenegildo estuvo a punto de fundar una monarquía católica fiel al Imperio.
132. JUAN DE BICLARO, a. 584, 3, ed. J. Campos, p. 92.
133. K. F. STROHEKER, "Leowigild..., pp. 460-480, señala que Hermenegildo había cedido Córdoba al prefecto bizantino desde el 579.
134. PAULO DIACONO, *De Gestis Langobardorum,* III, 21, ed. J. Migne, PL, 95, París, 1851, cols. 523-24.
135. J. FONTAINE, "Qui a chassé...pp. 392 y ss. *et passim.*
136. J. N. HILLGARTH, "Historiography..., p. 296.
137. ISIDORO, *H. G.,* 54, "...saepe etiam et lacertos contra Romanas insolentias...", ed. Th. Mommsen, p. 290.
138. J. FONTAINE, "Qui a chassé..., p. 398.
139. P.D. KING, op. cit., pp. 148 y ss.
140. L. A. GARCIA MORENO, *El fín del Reino Visigodo.*Madrid, 1975; p. 143.
141. Compárese con la teoría organicista de Eusebio de Cesarea, al propugnar que el emperador es la cabeza del cuerpo formado por la comunidad cristiana; *supra,* n. 3. Cfr. P.D. KING, op. cit., pp. 44 y p. 156, n. 64.
142. Después de su conversión, Recaredo tuvo que enfrentarse a algunas conspiraciones. La primera se produjo en Mérida y fue inspirada por el obispo Sunna, junto con algunos nobles visigodos y un gran número de católicos, para ascsinar a Masona y destronar a Recaredo. E. A. Thompson —*The Goths...,* p. 121— cree que estos godos se habían convertido al catolicismo por la fuerza con Recaredo y que ahora volvían al arrianismo. J. N. Hillgarth —"La conversión..., p.23, n. 4— critica a Thompson al defender que, aunque conducidos por arrianos, los rebeldes eran católicos. A nuestro modo de ver, según la notícia de la *Vitas sanctorum patrum Emeretensium,* V, X, 1 (ed. J. N. Garvin, p. 233), los rebeldes eran "nobiles genere opibusque perquam ditissimos, e quibus etiam nonnulli in quibusdam civitatibus comites a rege fuerant constituti...", indica que eran nobles poderosos y ricos, probablemente de ambas confesionalidades, que se sublevaron en contra de la política centrípeta y el fortalecimiento del poder real. En la Septimania se produjo otra reacción semejante capitaneada por los condes Gránista y Wildigern e instigada por el obis-

po arriano de Narbona, Atháloco (*V.S.P.E.*, V, XI, 1-5; ed. J. Garvin, pp. 245-47). Para la rebelión se aliaron con Gontran de Borgoña, quien, como dice Thompson —*The Goths*..., p. 123—, no sólo no elegía sus aliados entre los de su propia religión sino que intervenía en favor de los arrianos. Cuando en estos levantamientos contra Recaredo se alza la bandera del arrianismo no debe interpretarse como una lucha eminentemente religiosa, sino que la oposición confesional representa el más sólido argumento para enfrentarse a un poder real cimentado en principios teocráticos. Un ejemplo representativo de cuanto venimos diciendo es el golpe de estado de Witérico en el 603, asesinando al último descendiente de la dinastía leovigildiana, Liuva II (Isidoro, *H.G.*, 57, ed. Th. Mommsen, p. 290). En efecto, la sucesión al trono del hijo de Recaredo —siguiendo la heredabilidad romano-cristianos— no quiso ser aceptada por los *maiores* como legítima, aferrándose al carácter godo consuetudinario de la elección de la monarquía.

143. J. FONTAINE, "Conversión..., p. 109.

144. JUAN DE BICLARO, *Chronicon*, a. 590, "Memoratus vero Reccaredus rex ut diximus, sancto intererat concilio, renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia nec non et Marcianum, Christianissimum imperatorem, cuis instantia Chalcedonensis Synodi decreta firmata sunt; siquidem, in Nicaena urbe haeresis Arriana et initium sumpsit et damnationem meruit radicibus non amputatis,...", ed. J. Campos, p. 98.

145. J. N. HILLGARTH, "Historiography..., p. 281. M. REYDELLET, *La Royauté*..., pp. 501 y ss nos aporta la noticia de que Gregorio Magno comparaba a Ethelberto, rey de los ingleses, con Constantino. Sin embargo, Reydellet puntualiza que el Papa no llama a Ethelberto *Nouus Constantinus*, sino que el paralelismo le sirve para probar que la aceptación de la fe es fuente de gloria.

146. Actas del III Concilio de Toledo, ed. de J. Vives, *Concilios...*: "... ita erit consummata iustitiae si eandem fidem intra universalem ecclesiam teneamus et apostolica monita in apostolico positi fundamento servemus. Vos tamen Dei sacerdotes meminisse oportet quanta hucusque ecclesia Dei catholica per Spanias adversae partis molestiis laboraverit, dum et catholici constantem fidei suae tenerent et defenderint veritatem, et haereses pertinaciori animositate propria niterentur perfid [ia] e". (pp. 109-10) "III. Gloria domino nostro Iesu Christo, qui tam inlustrem gentem unitati verae fidei copulavit, et unum gregem et unum pastorem instituit: IIII. Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi? V. Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi? VI. Cui praesens gloria et aeterna nisi vero amatori Dei Recaredo regi? VII. Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor: VIII. Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium." (p. 116-117); "Ceterum si totis nitendum est viribus humanis moribus modum ponere et *insolentium rabiem regia potestate refrenare*, si quieti et paci propagandae opem debemus inpendere, multo magis est adhibenda sollicitudo desiderare et cogitare divina, inhiare sublimia et ab errore retractis populis veritatem eis serena luce ostendare." (p.123); "Flabius Recaredus rex..." (p. 136).

147. H. H. ANTON, "Der König und die Reichskonzilien im westgothischen Spanien", *H.J.*, 92, (1972), pp. 257-281, *passim*.

148. J. VIVES, *Inscripciones*..., nº 362.

149. FREDEGARIO, *Chronicum*, LXXXII, ed. J. P. Migne, PL, 71, París, 1849, cols. 657-8.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

THE OMISSION OF St. MARTIN OF BRAGA IN JOHN OF BICLARO'S CHRONICA AND THE THIRD COUNCIL OF TOLEDO

Alberto Ferreiro
University of California, Santa Barbara

St. Martin of Braga and the Chronica

One of the principal sources for the Iberian Peninsula in the sixth-century A.D. is the *Chronica* of John of Biclaro. As is characteristic of the chronicles of the Iberian Peninsula in Visigothic Spain, beginning already in the fifth century with Hydatius, it is brief. Yet it offers a great deal of information on major events and of the people, both secular and ecclesiastical, that greatly influenced Spain in this era(1).

Even so, the *Chronica* is by no means a detailed account of eventus or of illustrious people(2) The one omission that has puzzled scholars has been that of St. Martin of Braga. Claude W. Barlow commented that, "For some reason, which cannot now be determined, Johannes Biclarensis failed to mention one of his most illustrious contemporaries, st. Martin of Braga"(3). Julio Campos made the following observations in order to explain the omission: (a) Galicia was not part of the Gothic realm at the time the *Chronica* was penned (b) John of Biclaro was intent on narrating primarily the general background, at least for that which concerned the peninsula, of Visigothic history, and finally (c) He only mentioned the ecclesiastics that he knew personally(4) Although basically in agreement with Campos this study will present further arguments in order to explain the absence of St. Martin of Braga.

The first matter to consider is the intent and focus of the *Chronica*. It is clear that John of Biclaro was determined not to narrate a general history of the Iberian Peninsula. Instead, the chronicle concerns itself with the Visigoths primarily, and reaches its apogee with the official conversion of that people under Reccared at the Third Council of Toledo. Or as Lewis Thorpe has succinctly said, "It describes happenings from a Visigothic viewpoint. John of Biclaro gives a short account of the reign of Leovigild, King of the Visigoths in Spain, and of the first years of the reing of his son Reccared"(5).

The Sueves are only mentioned when they figure into the general history of the peninsula, at least from John of Biclaro's viewpoint. That being the consolidation of the entire peninsula not only politically and territorially under Vi-

sigothic rule, but above all else, the conversión of all the peoples to Catholicism and the eradication of Arianism. The Visigoths were for John of Biclaro the successors of Rome in Spain[6] The Sueves have a very limited role in the *Chronica,* however[7].

The *Chronica* covers the years between 567 and 590 and is well after the conversion of the Sueves in the 550's under the pastorate of Martin of Braga. The first event mentioned in the *Chronica* concerning the Sueves is the accession of King Miro (570-582) after Theodomir[8]. Although Martin was still active in Galicia during Miro's reign, with whom he carried a lively correspondance, Jonh of Biclaro was not concerned with the church history of that region. A careful scrutiny of the *Chronica* and of the ecclesiastics mentioned therein confirmes this. Miro seems only mentioned because it was during his reing that Leovigild achieved some successful military campaigns in Galicia[9] Pablo Alvarez Rubiano has correctly observed that, "Por su crónica desfilan reyes y príncipes, papas y obispos, destacando las personalidades más eminentes de su época...entre los eclesiásticos, las de San Leandro y Eutropio, que animaron con su sabiduría el famoso Concilio III toledano "[10]. Of the ecclesiastics mentioned in the *Chronica* none are from the Suevic kingdom. The following is a comprehensive list of the Iberian clerics found therein (the page number is from the *MGH* edition used in this article):

1. *Donatus abbas monasterii Servitani* mirabilium operatur clarus habetur (p. 212).

2. *Mausona Emeritensis ecclesiae episcopus* in nostro dogmate clarus habetur (p. 213).

3. *Iohannes presbyter ecclesiae Emeritensis* clarus habetur (p. 215).

4. *Novellus Complutensis episcopus* clarus habetur (p. 215).

5. *Eutropius abbas monasterii Servitani* discipulus sancti Donati clarus habetur (p. 217; for another reference see p. 219).

6. *Leander Hispalensis ecclesiae* episcopus clarus habertur (p. 217; for another reference see p. 219).

7. *Quidam ex Arrianis, id est Siuma episcopus et Segga,* cum quibusdan tyrannidem assumere cupientes deteguntur; convicti Siuma exilio truditur et Segga manibus amputatis in Gallaeciam exul transmittitur (p. 218)[11].

John of Biclaro mentions only bishoprics and monasteries that lie well within the Visigothic realm, those being: the monastery "Servitanus" and the bishoprics of Emeritensis, Complutensis, and Hispalensis. Of the Suevic monasteries and bishoprics we are told nothing at all. John of Biclaro apparently systematically selected the information to be included in the *Chronica.*

Julio Campos believes that John of Biclaro mentions only Clerics that the bishop of Gerona knew personally, for example, John and Masona of Emerita[12] Although this is correct, more fundamental it seems to us is the fact that John of Biclaro did not intend to narrate the church history of the Sueves. The Second Council of Braga, which convened in 572, and which falls well within the years that the chronicler covers, does not even get a single reference. It seems unlikely that Jonh of Biclaro had no knowledge of it, nor of St. Martin of Braga. The prelates that are mentioned at length are Leander, bishop of Seville

and Eutropius, abbot of the monastery Servitanum, both very instrumental in the conversion and transition of the Visigoths to Catholicism. Leander played a decisive role not only in the conversion, but also at the Third Council of Toledo, where he delivered a lengthy homily (13)

In the chronicle it is king Reccared and Leander of Seville, not Martin of Braga, who are given due credit for converting and uniting the Iberian Peninsula under one monarchy and faith. On account of the subjugation of the Suevic realm by the Arian King Leovigild, neither the Sueves nor Martin of Braga could share in the ultimate triumph of Orthodoxy over Arianism. This is especially true, since Martin of Braga had already died when the unity was effected in 585. Jonh of Biclaro intentionally emphasized the role of king Reccared and Leander in the successful abolishment of Arianism. To have given credit to anyone else would have undermined this most important point, and would have also depicted a distorted account of the events surrounding the conversión. John of Biclaro believed Reccared to be God's instrument to convert the peoples of the peninsula. At the Third Council of Toledo the bishops gathered in unison proclaimed that Reccared had been chosen by God to lead all the peoples of Spain to Orthodoxy(14). The Sueves figure only in this event as part of the general conversion of the Iberian Peninsula during the reign of king Reccared and made official by him at the Third Council of Toledo. The missionary labor of St. Martin of Braga is not to be underestimated, nor is it hey undermined by the events of 589, so long as one considers it within its proper historical context.

Martin of Braga and the Third Council of Toledo

The absence of the bishop of Braga in the Third Council of Toledo has also been enigmatic. E.A. Thompson, in a recent study, has set forth the problem, "The voluminous minutes of the Third Council of Toledo, which met in 589, although they include more than one reference to the conversion of the Sueves, pass over Martin in complete silence"(15). A careful scrutiny of the minutes of the council, especially its reference to the Sueves, reveals that this complete silence of Martin of Braga is not all that enigmatic. In fact, there is no reason whatsoever that the minutes should mention Martin at all. The text in question reads as follows:

> Not only the conversion of the Goths is found among the favors that we have received, but also the infinite multitude of the Sueves, whom with divine assistance we have subjected to our realm. Although led into heresy by external fault, with our diligence we have brought them to the origins of truth(16).

Throughout the minutes of the council there are three things that are repeatedly stressed: (a) the conversion of the Arian Visigoths to Orthodoxy (b) the conversion of all the peoples of the peninsula, and (c) the unity of the faith

and its subsequent triumph over Arianism. The last element is found especially in the homily that Leander of Seville delivered at the council(17).

The text in question is referring to the conversion of Reccared in 587 and, naturally to the Third Council of Toledo, which made the conversion official in 589 for the entire Visigothic kingdom. But what about the Suevic conversion? To what conversion is the council referring to, to the one in the second half of the sixth-century, or is it speaking of another?(18) Herein is where our problem lies and where it can perhaps be resolved.

The text says that by this official act —the council— "*Nec enim sola Gothorum conversio*", but that the Sueves have also been brought to Orhtodoxy. When Reccared says that the Sueves were "*quam praesidio coelesti nostro regno subiecimus*" he meant the conquest of the Sueves in 585 by Leovigild, his father(19). Politically and territorially the Suevic kingdom was then dissolved and incorporated into the Visigothic realm (20) Reccared then adds that "*Alieno licet in haeresim deductam vitio.*" This statement clearly refers to Leovigild and his attempt to uproot Orthodoxy, not only in Galicia, but in the entire peninsula, and to establich Arianism as the official religion. At one point during his reign he went so far as to call an Arian council (21) The text ends with " *nostro tamen ad veritatis originem studio revocavimus*". Reccared credits himself for bringing back the Sueves to Orthodoxy after a brief lapse into heresy on account of an "external misdeed", his father Leovigild. The council is therefore not referring to the earlier conversion of the Sueves. What is spoken of is a re-conversion- an official one- in 589 on account of the Third Council of Toledo (22) For this reason Reccared had every reason to pass over the bishop of Braga in complete silence.

Conclusion

The omission of St. Martin of Braga in the *Chronica* cannot be considered an error of neglect or lack of knowledge on the part of John of Biclaro. The objectives of the chronicle, the political consolidation of the peninsula under Visigothic rule and the official conversion of the Visigoths and Sueves to Orthodoxy at the Third Council of Toledo, do not require that the bishop of Braga should be mentioned. Since Martin had no direct role in these events, it is not at all surprising that John of Biclaro did not refer to him. Furthermore, the Suevic realm was a vestige of the past and no longer relevant to the future of the peninsula. The political and religious development resided in the hands of the Visigoths. John of Biclaro was aware of this and made a conscious effort to emphasize this throughout.

As for the second omission we can conclude with the following remarks. The minutes of the council proclaim the unity of the Iberian Peninsula under the auspices of the Visigoths. The text accentuates this timely event by mentioning the Orthodoxy of the Visigoths and Sueves, but, above all, the complete extinction of Arianism at the Third Council of Toledo. The council is not speaking about the conversion of the Sueves that was effected during the pastorate of Martin of Braga (23)

NOTES

* Research for this article was done in Madrid during a 1983-84 Fulbright Commission dissertation year. I wish to thank that institution and the University of California, Santa Barbara for their generous financial support. Credit is also due to Professor Jacques Fontaine for his insightful critique. I alone am responsible for the content, however.

1. John of Biclaro, *Chronica MGH A.A.* XI, pp. 207-20; *MPL* 72: 863-70; Julio Campos, *Juan de Biclaro, Obispo de Gerona. Su vida y su obra.* Madrid, 1960; Pablo Alvarez Rubiano, "La Crónica de Juan Biclarense. Versión castellana y notas para su estudio." *Analecta sacra tarraconensia* 16 (1943) 7-44.
2. Julio Campos notes that, "Pero resulta extraño que entre ellos no recuerde al monje San Millán, celebre por sus virtudes y milagros, que murió en 574, ni a San Martín Dumiense", *Juan de Biclaro,* p. 58.
3. "The Literary heritage of Spain, 350-600 A.D." *Folia* 1 (1946) p. 108; E. A. Thompson in a recent study has expressed the same bewilderment, "But what is little short of amazing is that the excellent John of Biclarum, whose chronicle covers the years 567-90, never breaths his name, says nothing at all about him, fails to mention his death in 579, and might even seem never to have heard of him," "The conversion of the Spanish Suevi to Catholicism," *Visigothic Spain: New approaches.* (ed. Edward James) Oxford, 1980. p. 89. Julio Campos rejects the idea that John of Biclaro had never heard of Martin, *Juan de Biclaro,* p. 58.
4. Campos, *Juan de Biclaro,* p. 58. I made some preliminary remarks on the 'omission' in my article, "The Westward Journey of St. Martin of Braga." *Studia monastica* 22 (1980) 243, note 2.
5. Gregory of Tours, *The History of the Franks.* London, 1974. p. 37.
6. Eustaquio Sánchez Salor, "El providencialismo en la historiografía cristiano-visigótica de España" *Anuario de estudios filológicos* (Cáceres) 5 (1982) 184.
7. See my article, "The Sueves in the *Chronica* of John of Biclaro". *Latomus* (in press).
8. In provincia Gallaeciae Miro post Theudemirum Suevorum rex efficitur *MGH A.A.*XI, p. 212.
9. Leovegildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos rogatus pacem eis pro parvo tempore tribuit *MGH A.A.* XI, p. 214.
10. "La Cronica de Juan Biclarense", p. 14.
11. The following are the ecclesiastics mentioned in the *Chronica* who are not Iberian.
    - 11.1. Dominus Helenensis ecclesia episcopus clarus habetur (p. 213).
    - 11.2. Post Iohannem Romanae ecclesiae Benedictus ordinatur episcopus: praefuit annis IIII (p. 213).
    - 11.3. Post Benedictum Romanae ecclesiae Pelagius iunior ordinatur episcopus: praeest ann. XI (p. 215).
    - 11.4. Uldida episcopus (p. 218).
    - 11.5. Sancto Alexandro (p. 219).
12. *Juan de Biclaro,* p. 58.
13. J. Vives; T. Marín Martínez; G. Martínez Díez, *Concilios Visigóticos e Hispano-Romano.* Madrid, 1963, pp. 139-44; *MGH A.A.* XI, p. 219.
14. Cui a Deo aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi? Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi? Cui praesens gloria et a eterna nisi vero amatori Dei Recaredo regi? Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor. Ipse mereatur veraciter apostolicam meritum qui apostolicum implevit officium. Vives, *Concilios,* pp. 116-17.
15. "Conversion of the Spanish Suevi", p. 89.
16. Nec enim sola Gothorum conversio ad cumulum nostrae mercedis accessit, quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo, quam praesidio coelesti nostro regno subiecimus; alieno licet in haeresim deductam vitio, nostro tamen ad veritatis originem studio revocavimus. Vives, *Concilios,* pp. 110.
17. Idid., pp. 139-44; see also Isidore, *Historia Gothorum MGH A.A.* XI, pp. 288-89.
18. Some scholars believe that the conversion took place around 550 during the reign of king Chararic. For others, it was under the reign of king Ariamir— who presided over the First Council of Braga in 561— sometime between 558 and 561. For a discussion on this pro-

blem see the interesting remarks of Thompson, "Conversion of the Spanish Suevi", pp. 83-92.

19. Of interest is that Reccared regarded this event Providential. The Sueves were overpowered by an Arian ruler, who not only imposed Arianism in the newly conquered region, but undoubtedly suppressed the Orthodox. Yet the incorporation of the Sueves into the Visigothic realm facilitated their re-conversion during the reign of Reccared. This most likely was in Reccared's mind when he made this statement at the council. See the bishop's declaration at the council in note 14 above.
20. John of Biclaro reports that, Leovegildus rex Gallaecias vastat, Audecanem regem comprehensum regno privat, Suevorum gentem, Thesaurum et patriam in suam redigit potestatem et Gothorum provinciam facit, *MGH A.A.* XI, p. 217; see also *MPL* 72: 867.
21. Leovegildus rex in urbem Toletanam synodum episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresem novello errore emendat, John of Biclaro, *MGH A.A.*XI, p. 216; *MPL* 72: 866. The Arian council took place in the twelfth year of Leovigild's reign, that is, before he subjugated the Sueves. The latter occurred in the seventeenth year of his reing. The Arian council demonstrates the intense adherence that Leovigild had for Arian Christianity.
22. The idea of a reconversion under the auspices of Reccared is found in the *Chronica:* Reccaredus primo regno sui anno mense X catholicus deo iuvante efficitur et sacerdotes sectae Arrianae sapienti colloquio aggressus ratione potius quam imperio converti ad catholicam fidem facit gentemque omnium Gothorum et Suevorum ad unitatem et pacem revocat Christianae ecclesiae. sectae Arrianae gratia divina in dogmate veniunt Christiano.*MGH A.A.* XI, p. 218; consult also p. 219.
23. See my article, "The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th century Galicia". *Studia monastica* 23 (1981) 11-26.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

SUNNA, MASONA Y NEPOPIS. LAS LUCHAS RELIGIOSAS DURANTE LA DINASTIA DE LEOVIGILDO.

J. Ignacio Alonso Campos.

Desde la primitiva conversión de los godos a la fe arriana, el dogma herético cobró una singular importancia para los pueblos germánicos, y adquirió para ellos un carácter que superaba con creces el aspecto meramente doctrinal. Como ha escrito J. Orlandis, "el arrianismo ha dejado de ser ya un problema teológico para convertirse en la herejía nacional de los pueblos germánicos invasores"(1). La fe arriana de los visigodos deviene en el argumento ideológico esgrimido para expresar y afirmar su particularismo frente a la sociedad hispanorromana donde se han instalado. La diversidad de ambas razas se puede medir en buena parte por la distancia que separa la ortodoxia niceana de la fe herética profesada por los visigodos.

Pese a ello, durante los largos años de coexistencia de ambas religiones en la península, la convivencia se logra sin graves tensiones. Existieron algunas actitudes persecutorias; Teodorico II agredió al clero e iglesias de Braga, Astorga y Palencia, en ocasión de su campaña contra los suevos, relatada con tintes trágicos por Hidacio(2), mas no olvidemos que el rey visigodo actuaba bajo la autoridad del emperador Avito y ante la provocación de los suevos, y que estos excesos fueron dirigidos más a quebrar el poder del reino de Galicia que contra los católicos. Eurico protagonizó una campaña de segregación contra el clero católico; clausuró sedes, desterró obispos y obstaculizó el culto(3). Pero estos casos son las excepciones. En general la Iglesia católica fue respetada y desarrolló su labor pastoral en libertad, como demuestran las actas del II° Concilio de Toledo del año 527, en que los obispos solicitan la "divina clemencia para el señor y glorioso rey Amalarico, a fin de que nos dé su permiso para tratar de lo que toca al culto de la fe, durante innumerables años de su reinado"(4).

La llegada al trono de Leovigildo supuso un profundo cambio en esta apacible convivencia. Leovigildo se empeñó en una vasta política de organización y unificación del reino, uno de cuyos aspectos mas destacados, fue, según L. García Moreno, conseguir la "unidad del Estado con la eliminación de las diferencias étnicas y religiosas"(5). Es en estas circunstancias cuando se produce la rebelión de Hermenegildo(6), factor detonante que daría principio a una larga serie de luchas por el poder real, marcadas de un manifiesto carácter religio-

so. No es nuestra intención analizar aquí la sinceridad de los móviles ideológicos de la rebelión, o si influyeron más en el ánimo del príncipe rebelde los apoyos de la aristocracia fundiaria de la Bética, alarmada por la política centralista y autoritaria de Leovigildo, que el catecumenado de San Leandro de Sevilla y la princesa católica Ingunde. Nos importa, en cambio, destacar que Hermenegildo utilizó la fe católica como arma ideológica para la sublevación[7].

Ante este planteamiento Leovigildo reacciona de una forma ciertamente significativa. Frente a la bandera religiosa alzada por Hermenegildo, alza a su vez la suya propia, pero no la del arrianismo, sino la del "catolicismo", denominando a la fe de la facción que se le enfrente "romana". Esto se produce en el sínodo de obispos arrianos reunidos por Leovigildo en Toledo, cuyas actas fueron recogidas en el célebre *libellum detestabile*. Desgraciadamente desconocemos su contenido, pues fue condenado por los arrianos que abjuraron de la herejía en el III Concilio de Toledo[8], pero podemos hacernos una idea bastante clara del mismo a traves del comentario que le dedica el Biclarense: "Liuuigildus rex in urbem Toletana synodus episcoporum sectae Arrianae congregat et antiquam haeresim nouello errore emendat, dicens de Romana religione ad nostram catholicam fidem uenientes non debere baptizari..."[9].

Leovigildo, al referirse a la *Romana religio* alude claramente a Bizancio, nación enemiga enfrentada a la nación hispánica visigoda, representada por la *nostram catholicam fidem*[10]. y de esta forma se pone a la cabeza de una Iglesia "nacional", en la que tendrían cabida arrianos y católicos, lo que demuestra las medidas de claro talante conciliador adoptadas por el sínodo, como abolir la necesidad de un nuevo bautismo para ser recibido en esta Iglesia nacional visigoda[11].

Centremos ahora nuestro interés en Masona, metropolitano de Mérida y uno de los más preclaros miembros del clero católico de su época, que ejerce un cierto liderazgo político sobre el elemento hispanorromano de la ciudad, como ya hicieran sus antecesores en la silla metropolitana[12]. Cuando Leovigildo, tras asegurar su retaguardia con una campaña contra los vascones y la instauración de la plaza fuerte de Victoriaco, dirige sus ejércitos hacia el sur y domina Mérida en el 582, se enfrenta al problema religioso con las mismas armas que tan buen resultado le dieran en el caso del obispo Vincencio de Zaragoza, la persuasión y la diplomacia.

Ofrece a Masona entrar a formar parte de la Iglesia nacional visigoda, y mantenerle en la silla metropolitana conservando bajo su autoridad todas las iglesias de la ciudad. Pero Masona se muestra firme en su fe, condena al rey como hereje e inicia una virulenta predicación contra el arrianismo[13]. Ante esta actitud, el rey nombra obispo a Sunna y le pone a la cabeza de la Iglesia arriana emeritense[14].

Resulta evidente que Sunna no es el primer obispo arriano de la ciudad. La sede debió existir desde los tiempos de Eurico, en que se instala en Mérida una importante colonia militar[15]. Podemos deducir que el vacio en el episcopado arriano se ha producido con motivo de la rebelión de Hermenegildo, y que la consagración de Sunna por Leovigildo es, por tanto, una restauración.

Pronto surge el enfrentamiento entre ambas sedes, con motivo de la reclamación de Sunna de la iglesia de Sta. Eulalia. Leovigildo decidió que la posesión de la iglesia fuera dilucidada en pública controversia, de la que salió favo-

recido Masona[16]. El rey visigodo desterró poco después a Masona por negarse a entregarle la túnica de Sta. Eulalia, pero esto no significó la clausura de la sede católica, por el contrario, fue consagrado Nepopis para sucederle, e incluso Masona pudo regresar a Mérida aun en vida de Leovigildo[17]. Evidentemente Leovigildo sigue aplicando su política de concordia en busca de una unidad que le resulta difícil conseguir.

A los diez meses de la coronación de Recaredo se produce otro hecho decisivo: la conversión del nuevo rey al catolicismo y su disposición a realizar el viejo sueño de Leovigildo, la unificación religiosa del reino, esta vez en la fe ortodoxa romana. Ello se hará realidad tres años después de la conversión de Recaredo, en el III Concilio de Toledo del año 590[18], y no sin antes superar una violenta reacción arriana y nobiliaria de la que las fuentes han recogido tres episodios. El primero cronológicamente es en el que participó el obispo Sunna, y a él nos referiremos con mayor detenimiento más adelante. El segundo fue protagonizado por Uldila, obispo arriano de Toledo, y la viuda de Leovigildo Gosvinta, defensora radical de la fe arriana cuyos enfrentamientos con Ingunde provocaron el traslado de Hermenegildo a Sevilla e influyeron en su rebelión[19]. El tercero se desarrolló en Septimania, donde los *comites ciuitatis* Granista y Wildigerno y el obispo arriano Athaloco se alzaron contra Recaredo[20].

Estos tres levantamientos tienen una característica común, la presencia de un obispo arriano en la cabeza de la rebelión. Podemos deducir de ello que la conversión de Recaredo al catolicismo no es ajena a los móviles que los impulsan, y sobre todo, que cada uno de ellos se procuró un argumento ideológico que le sustentase: la defensa de la religión visigoda.

Veamos la rebelión protagonizada por Sunna en Mérida. Las fuentes nos trasmiten asi los hechos: "Sunna convenció a algunos godos de noble cuna y grandes riquezas... y separó a ellos y a una gran multitud de fieles del seno de la Iglesia Católica y les instigó a tomar parte en la conspiración"[21] leemos en las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*. El Biclarense hace menor hincapié en el aspecto religioso, "Quidam ex arrianis, id est Sunna episcopus et Segga, cum quibusdan tyrannidem assumere cupientes deteguntur; conuicti Sunna exilio traditur et Segga manibus amputatis in Gallaeciam exule transmittitur"[22], pero existe total coincidencia entre ambas fuentes en un aspecto: se trata de una conspiración arriana. La conjura fue denunciada por uno de sus miembros, Witerico, que sería rey visigodo en el año 603 tras asesinar al hijo de Recaredo; este sempiterno conspirador traicionó a sus compañeros probablemente por ser Segga y no él el señalado para sustituir a Recaredo. La rebelión fue sofocada por el *dux* emeritense Claudio[23], y los conjurados castigados y desposeidos de sus propiedades; Vagrila, uno de ellos se refugió en una iglesia católica y se salvó por la generosidad de Masona, a quién se había confiado su castigo; Segga, como vimos, perdió las manos y fue desterrado a Galicia. Recaredo ofreció a Sunna el perdón y otra sede episcopal a cambio de su conversión al catolicismo, pero el irredento obispo rechazó la clemencia real orgullosamente, y declaró estar dispuesto a morir por su fe. Fue desterrado a Mauritania, donde consagró los últimos años de su vida a la propagación del arrianismo.

En el III Concilio de Toledo hicieron profesión de fe católica y condenaron la herejía un amplio grupo de obispos arrianos y de *uires inlustres*[24], y a

partir de este momento el arrianismo dejó de constituir un problema.

Algunos de los hechos relatados no dejan de ser significativos, como la indulgencia que muestran Leovigildo y Recaredo para con Masona y Sunna respectivamente. Resulta imposible no creer en la sinceridad de ambos prelados que rechazan los generosos ofrecimientos que les hacen los reyes, e incluso desafían la muerte por su fe. Sin embargo, también es evidente la utilización política que de la fe hacen los grupos rebelados contra la autoridad real. Podemos decir que las convulsiones que salpican los reinados de Leovigildo y Recaredo, son auténticas luchas religiosas, lo cual es una novedad en el Reino Visigodo.

La lucha religiosa y la utilización de la fe como arma política es un fenómeno común durante la Antigüedad Tardía, en el ámbito del Imperio Romano y, posteriormente en Bizancio. Ya en tiempos de Constantino la herejía arriana había puesto en peligro la política de unidad imperial, hasta que el Concilio de Nicea la redujo a un problema germano. Pero en el siglo VI, bajo Justiniano, alcanzan gran virulencia las disputas cristológicas y la utilización política que de ellas se hace, desde los *demoi* constantinopolitanos hasta las provincias de Siria y Egipto. El emperador hubo de librar una dura batalla contra el monofisismo, ora tomando la espada, ora empleando la diplomacia. El concilio convocado por Justiniano en Constantinopla en el año 553, fue un claro intento de llegar a un compromiso con los monofisitas, cuya oposición ponía en peligro toda la obra justinianea(25), similar salvando las distancias al conciliábulo arriano reunido en Toledo por Leovigildo en busca de un compromiso con los católicos. Es significativo que en la profesión de fe hecha por Recaredo en el III Concilio de Toledo, no solo acepte la fe de Nicea, sino también las de Constantinopla, Efeso y Calcedonia, que condenaron las doctrinas de Macedonio, Nestorio y la monofisita respectivamente(26).

P. D. King afirma: "parece que (Leovigildo) siguió deliberadamente una política de imitación de Bizancio"(27). Introdujo una serie de costumbres inspiradas claramente por Constantinopla, como vestir ropajes reales y sentarse en el trono, y fue el primero en implantar una política de acuñación de moneda real independiente, con piezas de modelo bizantino(28). Para conmemorar sus primeras victorias fundó una ciudad que recibió el nombre de su hijo y sucesor, precisamente nominada en griego: Recópolis(29). Concluye el historiador británico: "hay multitud de ejemplos de la constante influencia bizantina en todos los aspectos de la vida visigoda". En el mismo sentido se pronuncia L. Garcia Moreno: "Leovigildo tenía como único e influyente modelo a seguir el Estado del Bajo Imperio, y más concretamente el Bizancio de Justiniano"(30).

Hermenegildo por su parte también debió ser fuertemente influenciado por Bizancio, no sólo por su proximidad a los territorios sureños ocupados por el Imperio, sino porque su rebelión contó con el apoyo del emperador Tiberio II(31), y su declive comenzó al perder tan poderoso aliado, por la muerte del emperador, los problemas bizantinos en Italia, y la suma de 30.000 sueldos de oro con que Leovigildo compró su retirada del conflicto(32).

La influencia ejercida por Bizancio en la España visigoda, directamente o a través de la provincia conquistada en tiempos de Justiniano, representa una pequeña parte de los numerosos contactos mantenidos con el levante mediterráneo durante la Antigüedad Tardía. La presencia de comerciantes orientales en la fachada mediterránea, la Bética y la Lusitania, es constante durante los

siglos V al VII[33]. Sevilla, lugar del alzamiento de Hermenegildo contaba con una activa colonia de orientales[34].

Pero centrémonos en Mérida, ciudad que hemos querido significar a lo largo de esta comunicación como escenario de luchas políticas y religiosas. La epigrafía demuestra la importancia de su colonia griega[35], pero mucho más importante para el interés de nuestra argumentaciones es que los dos antecesores de Masona en la silla metropolitana emeritense, fueron dos griegos de nación, llegados de oriente en esos mismos años.

Un médico griego afincado en Mérida, de nombre Paulo, fue elegido obispo a mediados del siglo VI[36]. Su consagración se vió favorecida por su riqueza personal, obtenida merced a la herencia de un paciente agradecido, pero también indica el poder e influencia de la colonia griega, capaz de elevar a la silla episcopal a uno de los suyos. A Paulo le sucedió su sobrino Fidel[37] llegado a Mérida como miembro de una expedición comercial, y su elección se consumó al estar ligado a la herencia de su opulento tio, no sin la oposición de un amplio grupo de católicos emeritenses.

Volvamos ahora a Masona, y a una sugestiva tesis recientemente formulada por la doctora S. Teillet. Las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* dicen respecto del metropolitano que era "genere quidem Gothus", lo cual tradicionalmente se ha interpretado como el origen étnico de Masona, pero las *Vitas*, al mencionar la nacionalidad de Paulo y Fidel, emplean un giro distinto, "natione Graecum"; en muchas ocasiones las palabras *Gothus* y *Romanus*, no aluden a la raza, sino a la religión, arriana y católica respectivamente. La consecuencia de esta hipótesis sería que Masona, miembro de una importante familia arriana emeritense, se convirtió al catolicismo, lo que le proporcionó el prestigio suficiente para romper el monopolio griego de la silla episcopal de Mérida, apoyado por el sector de población católico que había protestado por la consagración de Fidel. La elección de Masona es una evidencia de la ruptura del predominio del grupo oriental, y posiblemente indicativo de un importante trasvase de godos del arrianismo al catolicismo.

Cuando Masona fue desterrado por Leovigildo, la silla metropolitana fue ocupada por Nepopis[38], cuyo nombre de origen egipcio delata su adscripción a la colonia oriental emeritense. Al regreso de Masona, en el año 586, Nepopis y sus partidarios hubieron de huir precipitadamente cargando con armas y bagajes[39]. Era el triunfo absoluto del grupo social católico sobre la colonia oriental, que se completaría poco despues con el fracaso de la conjura de Sunna y Segga contra Recaredo, que liquidó el obispado arriano de Mérida.

La pérdida del control de la silla metropolitana emeritense por la colonia oriental evidencia, por otra parte, que los proyectos de Leovigildo de crear una Iglesia nacional visigoda, en oposición a la Iglesia romana de Bizancio, no andaban muy alejados de la sensibilidad social de sus súbditos, el primero de ellos San Isidoro, impulsor de la nación Hispánica en oposición a la Bizantina. E incluso, yendo un poco mas lejos, anuncian el progresivo distanciamiento entre Roma y Constantinopla.

De todo lo expuesto llegamos a la conclusión de que las luchas políticas de carácter religioso que conturban los tiempos de la dinastía de Leovigildo, no se limitaron a una mera pugna entre arrianismo y catolicismo, con ser este su principal aspecto, sino que las tensiones sociales generadas por grupos como

la colonia oriental emeritense pueden ser claramente constatados, siempre que disponemos de una fuente, como las *Vitas Sanctorum Patrum Emetensium*, que aporte un caudal de datos denso y continuado.

NOTAS

1. J.ORLANDIS *El Cristianismo en la España Visigoda* en Estudios Visigóticos I, Roma-Madrid 1956, p. 4.
2. HYDATIUS *Chronicon* 174, "sanctorum basilicae effractae, altaria sublata atque confracta, uirgines dei exim quidem abductae sed integritate sua seruata, clerus usque ad nuditatem pudoris exutus..." Ed. A. TRANOY, Paris.
3. J. ORLANDIS *El Cristianismo...* p. 5.
4. J. VIVES *Concilios Visigóticos e Hispanorromanos* Barcelona 1963 p. 45.
5. L. GARCIA MORENO *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos* Barcelona 1981, p. 311; también P.D. KING *Derecho y Sociedad en el Reino Visigodo* Madrid 1981, p. 32.
6. Ver B. SAITTA *Un momento de disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo* en "Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali" I, 1 (1979) p. 81-143.
7. Prueba de ello las acuñaciones: "ERMEN EGILDI (anv.) REGI A DEO VITA (rev.)" J. VIVES *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda* Barcelona 1969, nº 445; o la inscripción de Alcalá de Guadaira, J. VIVES *Inscripciones.* nº 364.
8. J. VIVES *Concilios...*p. 119.
9. Ioannis Biclarensis *Chronicon* 580, 2. Ed. J. CAMPOS *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra.* Madrid 1960 (que a partir de aquí citaremos *Biclar).*
10. R. COLLINS *Merida and Toledo: 550-585* en *Visigothic Spain. New Approches* Oxford 1980, p. 189-219.
11. P.D. KING *Derecho y Sociedad...*p. 33-34.
12. L. GARCIA MORENO *Merida y el Reino Visigodo de Tolosa* en "Homenaje a Saenz de Buruaga" Badajoz 1982, p. 235.
13. *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* X, 26. Ed. J. N. GARVIN *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* Washington D.C. 1946 (que a partir de aquí citaremos *V. P. E.).*
14. V. P. E. XI, 27.
15. L. GARCIA MORENO *Merida...*p. 233.
16. *V. P. E.* XI, 27.
17. *V. P. E.* XIV, 34.
18. *Biclar.* 590, 1; J. VIVES *Concilios...* p. 107 s. Respecto a la conversión ver: E.A. THOMPSON *The Conversion of the Visigoths to Catholicism* en "Not. Med. Stud." nº 1, 1960.
19. *Biclar.* 589, 4 "(Goswintha) catolicis semper infesta".
20. *V. P.E.* XIX; Gregorio de Tours *Historia Francorum* IX, 15 Ed. M. G. H. (script. rer. meroving.) I. Ver al respecto J. ORLANDIS *El Cristianismo...* p. 4. Los hechos de estas rebeliones, con mayor detalle en L. GARCIA MORENO *Romanismo y Germanismo...*p. 324.
21. *V. P. E.* XVIII, 42.
22. *Biclar.* 588, 1.
23. *V. P. E.* XVII-XVIII.
24. J. VIVES *Concilios...*p. 122-123.
25. F. G. MAIER *Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo* Madrid 1972, p. 195.
26. J. VIVES *Concilios...*p. 113 s.
27. P. D. KING *Derecho y Sociedad...*p. 31.
28. Ver J. N. HILLGARTH *Coins and Chronicles: propaganda in sixth century Spain and Byzantine background* en "Historia" 15 (1966) p. 483-508.
29. *Biclar.* 578, 4.
30. L. GARCIA MORENO *Romanismo y Germanismo...*p. 311; también P. GOUBERT *Influences byzantines sur l'Espagne Wisigothique* en "Rev. E. Byz." 4 (1946).
31. Ver W. GOFFART *Byzantine policy in the West under Tiuberius II and Maurice: the pretenders Hermenegild and Gundovald* en "Traditio" 13 (1957).
32. L. GARCIA MORENO *Romanismo y Germanismo.* p. 319.
33. L. GARCIA MORENO *Colonias de Comerciantes Orientales en la Península Ibérica. S. V-VII* en "Habis" 3 (1972) p. 127-154.
34. L. GARCIA MORENO *Colonias...*p. 137.
35. J. VIVES *Inscripciones...* nº 418 y 426.
36. *V. P. E.* IX.
37. *V. P. E.* IX.
38. *V. P. E.* XIII, 32. Noticia prosopográ-

fica de los tres obispos la hallamos en L. GARCIA MORENO *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo* Salamanca 1974, Masona: nº 435, Nepopis: nº 436, Sunna: nº 664.

39. *V. P. E.* XV, 35.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

EL DECRETO DE GUNDEMARO Y LA HISTORIA DEL SIGLO VII

Antonino González Blanco
Universidad de Murcia.

I.- Inautenticidad del famoso "Decreto" y ulteriores perspectivas.

Voces autorizadas han ido llamando la atención ya desde hace tiempo sobre los problemas críticos que el sínodo y el decreto de Gundemaro encierran. Desde Mansi[1] a Beltrán[2], pasando por Dahn[3] habíanse dejado oir insinuaciones de sospecha y nosotros mismos[4] recogimos datos variados en razón de los cuales nos pronunciamos decididamente por el rechazo del documento y del sínodo.

En otros estudios hemos procurado recrear el contexto histórico en el que entender la génesis de tal falsificación[5], el *Sitz im Lebem* para captar este fenómeno que debió ser frecuente en los siglos de la Antigüedad Tardía[6].

Pero no con ello quedaba el tema zanjado. Los problemas del documento que contiene sínodo y decreto pueden contemplarse en múltiples proyecciones y hoy queremos volver sobre ello, argumentando acerca de la visión histórica del siglo VII obtenida con y sin el documento en cuestión.

II.- La extensión de los dominios bizantinos en España.

Para centrar nuestra exposición sólo en trabajos del siglo XX, desde Görres es tópico afirmar que los dominios bizantinos en España se extendían desde el sur de Valencia hasta Cadiz[7] y se admitía hasta Stroheker[8] que tambien llegaron a poseer las costas del sur del Algarve, afirmación que fué puesta en cuestión por este autor, por falta de documentación. Es evidente que en determinados momentos fueron dueños de Córdoba, que para algunos autores fué la capital bizantina en nuestra tierra[8], mientras que para otros, la mayoría, fué Cartagena tal capital ya desde el momento mismo del desembarco.

Hay unanimidad en aceptar las formulaciones de Görres sobre el avance de la conquista visigoda de tales dominios. Recaredo no habría conquistado nada, manteniendo las fronteras de los primeros tiempos y teniendo interés en mantener los pactos firmados con Justiniano[9], y sólo con Sisebuto los visigodos habrían avanzado sobre tales fronteras en dirección a Cartagena[10]. El mis-

mo Stroheker y García Moreno admiten que tras las operaciones de Sisebuto, a los bizantinos sólo les quedaría Cartagena en el SE peninsular[11], que sería tomada definitivamente por Suintila, según afirmación de Isidoro [12].

El problema es, pues, el determinar la línea interior, el limes interno del dominio bizantino en lo que había sido la provincia Cartaginense en el Bajo Imperio. No hay duda de que la Bética la ocuparon entera[13] y parece claro que fué Cartagena el punto por donde entraron y la capital del territorio. Desde un punto de vista geográfico y táctico para poder defender con comodidad Cartagena hay que dominar el territorio hasta la sierra de Alcazar y desde el punto de vista histórico el hecho de que los bizantinos dominan hasta Denia parece estar indicando que, en efecto, la linea fronteriza llegaba hasta las alturas que franquean los puertos de la zona de Hellin-Tobarra y el de Almansa; pero aquí aparece el *decreto de Gundemaro* a juzgar por el cual, si en tiempos de Recaredo las posesiones bizantinas estaban aproximadamente como en tiempos de Justiniano y luego no ha habido avance visigodo hasta Sisebuto, hay que pensar que las tierras dependientes de la sede de Begastri nunca habían sido tocadas por los imperiales y por tanto la ocupación bizantina en la actual provincia de Murcia tuvo que estar en zona cercana al mar. Esta lectura del decreto de Gundemaro se ve apoyada por el silencio de las fuentes que no hablan de la conquista visigoda de ciudades como Begastri, Mula u otras de esta zona.

Más aún, la interpretación moderna de la causa de la expulsión de Cartagena de la familia de los cuatro santos parece poner en relación la huída del duque Severiano de estas latitudes con la llegada a ellas de soldados visigodos, dato que avalaría la visión de un dominio bizantino muy reducido en su profundidad hacía el interior [14].

Pero es importante no caer en exageraciones [15]. Los últimos datos parecen atestiguar la existencia de un castillo bizantino en el puerto de la Cadena[16], lo que hace pensar que por lo menos hasta allí llegó la frontera bizantina.

Por otra parte, tras la conquista de Córdoba por Leovigildo es claro que todas las tierras al norte de la cordillera Penibética quedaban a merced de los visigodos, lo que hace pensar que también se puede admitir que las tierras al oeste de las sierras costeras del litoral mediterráneo del SE podían estar igualmente abiertas a estos. Queda, pues, patente que con el decreto de Gundemaro aceptado como auténtico la visión de la dominación bizantina parece que debe considerarse más reducida que si tal decreto no existiera o fuera una falsificación, ya que en este caso hay que pensar que al igual que los imperiales en el sur intentan instalarse con limites en la Sierra Morena que sería frontera natural, también en el SE debieron buscar el dominio de todo el campo espartario y límites naturales en la sierras de Alcaraz y estribaciones.

III.- La aparición de nuevos obispados a comienzos del siglo VII.

El sínodo del año 610 aparecen por lo menos dos sedes episcopales no atestiguadas antes, Begastri y Ello y se plantea el problema del por qué surgen ahí y ahora. Hay dos posibilidades: o bien son fundaciones bizantinas para satisfacer a los hombres de la tierra y oponer así una resistencia ideológica al arrianismo visigodo previo al Concilio III de Toledo o bien son fundaciones visigodas al compás de la conquista del territorio. Pero si eran estos territorios posesión

visigoda desde por lo menos comienzo del siglo VI hay que pensar que sus obispos de haber existido habrían tenido que asistir al III Concilio de Toledo, por lo que hay que decir que o no existían tales sede o estaban en territorio bizantino.

Pero tras la conversión de Recaredo no parece haber razones para fundar tales obispados por parte de los visigodos en terrenos que ya antes eran suyos. Si antes estaban regidos por católicos, y ahora el rey es también católico no hace falta mejor o mayor propaganda. Otra cosa es la situación si admitimos que los visigodos avanzan por tierras que antes no eran suyas y ahora al conquistarlas necesitan mostrar a los habitantes que tierras dependientes antes del obispado de Cartagena ahora tienen obispos propios, cosa que parece muy verosimil.

O la hipótesis alternativa de que ya en época bizantina las sedes existían como tales y al conquistar los territorios sus obispos entran en la vida eclesial visigoda, cosa también verosimil.

En cualquiera de las dos hipótesis la existencia o aparición de estas nuevas sedes parece que inevitablemente hay que ponerla en relación con la guerra de conquista. Y el dato se confirma porque la sede Elotana, tan pronto como se conquista Elche se une a la sede ilicitana en la persona de un solo obispo.

Concluyendo, si el decreto de Gundemaro es auténtico hay que pensar que los territorios de las dos sedes citadas estaban desde siempre en posesión visigoda, no siendo posible el adivinar la razón de su fundación precisamente en este momento; mientras que si es una invención las cosas se explican mejor poniendo el origen de estas sedes en relación con problemas bizantinos o con la guerra de conquista por parte de los godos. En efecto, suprimido el decreto de Gundemaro, la aparición de estas sedes episcopales en el Concilio IV de Toledo no causa extrañeza alguna pues puede haber formado parte de la política reorganizadora de los monarcas toledanos, una vez destruida Cartagena.

Notemos que el presente argumento va de la mano con el anterior, ya que en efecto, el decreto de Gundemaro parece indicar que el dominio bizantino fué muy restringido mientras que su eliminación permite razionalizar más las cosas y entender los datos que nos narran las fuentes.

IV.- Decreto de Gundemaro e ideología Isidoriana.

Es cierto que Isidoro de Sevilla crea una nueva imagen histórica de España, pero su creación va orientada a la exaltación de una *gens*, la de los godos[(17)], mientras que el decreto de Gundemaro nos ofrece una visión sacral del centralismo administrativo eclesial [(18)]. Así cualquier semejanza ha de ser descartada. En efecto Gundemaro, de ser auténtico su sínodo y decreto, habría pretendido únicamente resolver un problema de disciplina eclesiástica.

Para extrapolar el problema y darle algunas resonancias políticas habría que pensar que en el seno del episcopado había una corriente de opinión gótica y otra filorromana y esta situación a muy pocos años del gran acto de "romanidad" que fué la conversión de Recaredo es imposible.

Por otra parte las obras históricas isidorianas que exaltan al pueblo godo son todas posteriores a las victorias de Sisebuto, lo que hace pensar que las motivaciones de Isidoro están basadas en la ética del éxito, que apoyada con el retribucionismo del A.T. en tiempos preexílicos, dan fundamento a toda una

línea de visión histórica. El decreto de Gundemaro es algo mucho más simple y menos complejo. Su objetivo, de ser auténtico, sería definir la estructura administrativa del territorio de la provincia Cartaginense y el hecho de la metropolitaneidad de la sede toledana junto con unos derechos casi congénitos. Es, pues, algo muy distinto que no aparece nunca en las obras del arzobispo de Sevilla y cualquier comparación está fuera de lugar.

V.- El problema de la metropolitaneidad de Toledo para toda la Cartaginense.

Cartaginense se llamó la provincia surgida de la reforma administrativa de Diocleciano cuya capital fué Cartagena. Hasta las invasiones vivió una vida pacífica con las dificultades propias de cada coyuntura histórica. A partir de tal acontecimiento y sobre todo a partir de los asentamientos godos de fines del siglo V, con el consiguiente repliegue de la administración romana en si misma en la zona menos afectada por tales asentamientos, la antigua Cartaginense fué perdiendo la conciencia de su unidad y a comienzos del siglo VI en el II Concilio de Toledo ya aparece clara la identidad histórica de la región interior de la antigua provincia, región que ahora se denomina, como en los tiempos prerromanos, CARPETANIA Y CELTIBERIA. La ocupación bizantina del SE acentúa la conciencia de diversidad entre las dos partes de la antigua provincia y esto ya no tendrá solución. En efecto, al terminar la Antigüedad Tardía, la parte oriental de la antigua provincia romana se denomina también ella con un nombre propio y peculiar, AURARIOLA, precisamente a partir del nombre de su capital de aquellos momentos, Orihuela.

El fenómeno de la recuperación "oficial" de la antigua titulación de la provincia Cartaginense es, pues, algo artificial, que no responde ni a los deseos del pueblo, ni a la situación política real de las zonas. Ya sabemos que Recaredo tiene interés en mantener el *statu quo* pactado entre Atanagildo y Justiniano por lo que la integración de Toledo en la provincia cartaginense tiene que ser posterior a este rey.

En el Concilio III de Toledo se designa a esta ciudad como *ciudad regia*[19]. En el V de Toledo (636) firma Eugenio, *metropolitano de la iglesia de Toledo, de la provincia de Cartagena.* Y a partir del concilio VIII (653) aparece la designación de *obispo metropolitano de la ciudad regia.* Hay, pues, un ascenso de Toledo, de capital de la Carpetania (siglo VI), a ser designada como *ciudad regia* en el concilio de la conversión (589), a Toledo, *capital de la Cartaginense* (636) y finalmente a ser *sede metropolitana de la ciudad regia* (a partir del 653).

Históricamente parece que la relación de Toledo con toda la provincia Cartaginense no es aceptable hasta después de la conquista de Cartagena por los visigodos y en efecto el documento que atestigua ya de forma indiscutible tal designación (Concilio V de Toledo) es posterior a la toma y destrucción de Cartagena. ¿Como entender el decreto de Gundemaro y el sínodo celebrado en Toledo el año 610 con el único fin de proclamar a Toledo capital de la provincia eclesiastica denominada Cartaginense? En nuestra opinión de ninguna manera. Tal sínodo y decreto no pueden ser auténticos. Solo pueden ser producto de una falsificación perteneciente a época posterior a la destrucción de Cartagena.

Pero hay todavía algo más. En el decreto de Gundemaro la sede toledana

aparece revestida de una entidad cósmica, casi mágica siendo así que esto no aparece por esta época en documentos en los que debería aparecer. Así por ejemplo hasta el I Concilio de Braga no firman los metropolitanos antes que todos los demás obispos, sino que los obispos, todos, firman por orden de antigüedad en el cargo o estado de obispos. En el concilio de la conversión si que aparecen en primer lugar los cinco metropolitanos, pero no va el de Toledo en primer lugar, sino el de Mérida. Lo mismo ocurre en concilios particulares posteriores. En el IV de Toledo firman antes que el arzobispo de Toledo los de Sevilla, Narbona y Mérida y sólo en cuarto lugar firma el de Toledo. En el V de Toledo (636) firma el arzobispo de Toledo en primer lugar, pero es que no hay otro metropolitano. En el VI de Toledo (638) otra vez firman en primer lugar los obispos de las sedes metropolitanas de Narbona, Braga y en tercer lugar el de Toledo. Lo mismo ocurre den el VII de Toledo (646) en el que anteceden al metropolitano de Toledo los de Mérida y Sevilla. En el VIII (653) anteceden en la lista los mismos arzobispos de Mérida y Sevilla. En el IX hay sólo un metropolitano, el de Toledo por lo que no hay problema. En el X del 656, firma en primer lugar Eugenio, obispo de Toledo, pero es que en esta ocasión es el más anciano en el cargo de obispo entre los metropolitanos. En el XI de Toledo (675) también es sínodo provincial con un sólo metropolitano, el de Toledo, que, por principio, firma en primer lugar. En el XII de Toledo del año 681, firma en primer lugar Julián, obispo de Sevilla y en segundo Julián, obispo de Toledo. A partir del Concilio XIII de Toledo (683) *siempre firma en primer lugar el obispo de Toledo*, aunque haya metropolitanos más antiguos en el estado episcopal, como aquí ocurre en el Concilio XVI (693), donde el nuevo obispo de Toledo Félix firma antes de Máximo obispo de Mérida que ya había firmado en el Concilio XV (688). Es evidente que ha habido una inflexión en la teología de la sede episcopal toledana, y a quien lea el decreto de Gundemaro sin prejuicios se le manifiesta con evidencia que tal teología subyace a tal decreto, por lo que el decreto ha tenido que ser compuesto justamente en las fechas en las que aparece documentado, es decir en torno al Concilio XII de Toledo (681).

VI.- Innovaciones del rey Wamba y teología del Concilio XII de Toledo.

Tras la reforma de Chindasvinto y Recesvinto el estado visigodo había entrado por caminos de completa feudalización. La elección de Wamba no se debió a las ideas de los dos reyes reformadores, sino al acuerdo entre los nobles a la muerte de Recesvinto. Y los nobles eligieron a un hombre de reconocido prestigio desde hacía ya años, a un hombre para la guerra, nada pretencioso ni amigo de mandar y seguramente conservador en sus pensamientos. Su valentia y capacidad militar fueron demostradas en seguida. Su talante conservador parece manifestarse en las leyes que fué promulgando. Da la impresión de que la idea de Wamba era fortalecer el pais asegurando las bases, de ahí su voluntad de obligar a todo el mundo a hacerse responsable de la situación en caso de guerra y de ahí la voluntad de multiplicar las sedes episcopales sin duda para asegurar la estabilidad del pueblo en sus regiones propias. Las innovaciones de Wamba más bien parecen haber sido un paso atrás en la marcha feudalizante del reino. Y por ello no satisficieron a los magnates. Los que le depusieron procuraron justificarse en las actas del Concilio XII de Toledo.

Los temas que trata el citado concilio son los de teología que tienen que

ver con la deposición de Wamba (la penitencia vale aunque haya sido recibida en el lecho de muerte y sin sentido); los que tienen que ver con las leyes que dió Wamba y que ahora se pretende derogar (ley militar y nuevas craciones de sedes episcopales); temas que tienen que ver con la feudalización de los obispos (algunos de ellos están muy secularizados y ni comulgan en las misas que celebran; las sedes vacantes constituyen un serio problema, que se pretende resolver entregando a la sede Toledana el poder de decidir en estas situaciones) de la sacralización tanto del palacio como de la iglesia (allí no caben como dignatarios los que tienen máculas en su vida privada, como p.e. el divorcio; en la iglesia hay derecho de asilo) y finalmente las leyes tópicas antijudias y antipaganas. Así pues el encumbramiento de Toledo es claro y manifiesto (capítulo VI) dentro de este ambiente de sacralidad cósmica que hemos indicado, sacralidad que se extiende a las sedes episcopales todas, de suerte que no se puede crear obispados allí donde no los hubo nunca.

Pero es el caso que los argumentos empleados en la exposición de este capítulo IV son de lo más interesante. En primer lugar el problema no sólo afectaba a la pequeña villa de Chaves "sino que también de tal modo había decidido con su acostumbrada obstinación que éste, en el arrabal de Toledo, en la Iglesia castrense de los santos Pedro y Pablo, ordenara otro obispo y que hiciese lo mismo en otros lugares y villas". Para refrenar este escándalo comienza la discusión, se leen documentos antiguos que nada prueban al respecto y se llega al "concilio 2° de Africa, canón 5° donde se dice: que el territorio que nunca tuvo obispo, que no lo tenga. Felix, obispo de Semlis, dijo: También propongo, si es que esto agrada a vuestra santidad, que los territorios que nunca tuvieron obispos que no los tengan, y que aquel territorio que alguna vez lo tuvo, lo tenga propio, pero conforme a esta propuesta, pertenece a vuestra santidad lo que debe hacerse..." Y siguen los argumentos en los que se mezcla el tema de que nunca hubo obispo con el de que si una comunidad es pequeña y no le hace falta: "si repentinamente alguna aldea o alguna ciudad pequeña a la que basta con un sólo presbítero quisiere que se ordenare para ella un obispo, de modo que se envilezca el nombre y la autoridad del mismo, no deben los obispos invitados de otra provincia ordenarle...".

La impresión que se saca de la lectura atenta de este capítulo IV es que se están manejando argumentos en busca de una tradición que no es posible captar porque lo que se quiere en realidad es aplicar la ley a conveniencias de la asamblea.

En concreto, según el mejor códice de los concilios de Toledo, en las actas del Concilio XI firma Egila, representante de Munulo, obispo de Cartagena, sin duda uno de los que Wamba había creado en pequeñas aldeas o lugares.[20] La reviviscencia de la diócesis de Cartagena debió crear problemas teológicos sobre la metropolitaneidad en la provincia Cartaginenese, planteándose el conflicto entre la razón de la tradición y la del estado de posesión. Aquella militaba en favor de Cartagena, éste en favor de Toledo. Sin duda hubo obispos de buena voluntad que plantearon el problema, importante desde un punto de vista teológico; pero ¡en mal momento! Toledo estaba en todo su apogeo. No había razón capaz de enfrentarse a una ciudad regia con toda la mitificación que acompañaba a este hecho. El Concilio XII de Toledo procura buscar argumentos en vano. Y la solución definitiva es construir uno. El argumento que inven-

tan es el pretendido sínodo de Gundemaro y el decreto del mismo rey. No pudiendo falsificar las actas del III Concilio de Toledo y teniendo en el V de Toledo la firma del obispo de Toledo metropolitano de la provincia Cartaginense, construyen el argumento situándolo en un momento que no fuera posible de ser verificado ni contradicho, al amparo de un rey de buena fama, aunque anodino.

No es casualidad que el pretendido sínodo y decreto de Gundemaro aparezcan detrás de las actas del Concilio XII de Toledo. Es que debieron ser compuestos por los mismos autores de las actas de este Concilio XII, e incluso añadidos a ellas para que nadie dudara de la buena manera de proceder de los Padres conciliares. Y naturalmente para justificar las nuevas exigencias de la sede toledana, constituída en este momento histórico como primada de las Españas.

VII.- El silencio sobre el obispo de Toledo Aurasio.

Según S. Idelfonso en su obra "De viris illustribus", cap. V, en Toledo fué obispo Aurasio desde el reinado de Witerico, durante todo el gobierno de Gundemaro y hasta el comienzo del reinado de Sisebuto, es decir, como quiere Flórez, aproximadamente desde el año 603 al 615. Es chocante que Aurasio no firma ni en el decreto de Gundemaro, ni en el sínodo celebrado allí por los obispos de la provincia Cartaginense. No es fácil decir ni que estuviera enfermo ni que no estuviera en la ciudad, pues en el sínodo se dice que los obispos de la cartaginense firmaron su declaración ante el obispo de la ciudad de Toledo. Este silencio sobre Aurasio, sobre todo en el decreto de Gundemaro no es admisible, ya que casi constituye una ofensa al rey, sobre todo firmando los metropolitanos de Sevilla y Mérida. Y no se diga que la ausencia de la firma de Aurasio es por modestia, ya que en un decreto real no cabe semejante argumento. Es precisamente alguna razón de este tipo la que pudo inducir a los falsificadores a omitir la firma del obispo toledano, e incluir en cambio la de los dos metropolitanos más autorizados de aquellos tiempos, precisamente para que pareciera más "cósmica" la designación y menos interesada.

VIII.- ¿Total falsificación o nueva redacción de algún documento antigüo?

Hemos recogido al comienzo de esta comunicación las palabras de Dahn que indicaba la debilidad del decreto de Gundemaro desde el punto de vista de la historia de la estructuración y configuración de la jerarquía eclesiática y hemos comprobado que, en efecto, desde el susodicho punto de vista el decreto está fuera de lugar. El argumento que aparece en el decreto de que la sede metropolitana de Toledo está "realzada por el trono de nuestro imperio", de que quién la discute "perturba el verdadero orden eclesiástico y desprecia la autoridad de dicha sede que ha sido declarada en los cánones antiguos" sólo se puede situar en las deliberaciones del Concilio XII de Toledo y no antes. Del mismo modo hay que juzgar las frases siguientes "que el honor de primado lo tiene, según la antigua autoridad de la asamblea conciliar para todas las iglesias de la provincia cartaginense, el obispo de la sede de la iglesia de Toledo, y éste sobresale de todos sus coepíscopos, tanto por la excelencia del honor, como del nombre. Y como tal tesis no podía ser defendida con la autoridad de la tradición al decreto advierte: "las provincia cartaginense venerará como primado

a uno mismo y único, al que señala la antigua autoridad conciliar" [21]. Es interesante notar que el final del decreto de Gundemaro y el final del capitulo IV del Concilio XII presentan coincidencias dignas de ser puestas de relieve

Concilio XII	Decreto de Gundemaro
(se perdonan las transgresiones pasadas)... Ahora bien para lo sucesivo establecemos una norma general; que si alguno intentare obrar en contra de estos mandatos apostólicos, o contra las prohibiciones de los cánones, constituyendo obispos en aquellos lugares en donde nunca los hubo, sea anatema ante al omnipotente Dios, y, además de esto, tanto el ordenante como el ordenado pierdan el grado de su orden porque no solo se atrevieron a violar los decretos de los padres antiguos sino también las instituciones apostólicas.	(Concede el perdón a las transgresiones pasadas)... caerá una pena mayor e inexpiable sobre aquellos que intentaren violar temerariamente este nuestro decreto que se inspira en la autoridad de los Padres antiguos; y no consiguiendo en adelante el perdón de sus delitos, si todavía alguno de los obispos cartagineses despreciare la autoridad de la mencionada iglesia, sufrirá sin duda por inobediente, tanto la pena de excomunión eclesiástica y degradación, cuanto también el castigo de nuestra severidad.

Pero Mansi apuntaba otro argumento y es que los libellos del sínodo de Gundemaro no van bien con el texto del mismo sínodo. Es muy posible que los autores de la falsificación tuvieran esos libellos y noticia de algún sínodo celebrado en Toledo, quizá en tiempo de Gundemaro. Sobre esa base crearon lo demás y dejaron al final el texto de los libellos sin caer en la cuenta de las incoherencias que podrían apreciarse. Del mismo modo que tampoco cayeron en la cuenta de los problemas que el tal decreto y sínodo de Gundemaro podrían plantear a la historia del siglo VII y en virtud de los cuales su superchería habría de ser descubierta[22].

NOTAS

1. Mansi, *Conciliorum omnium maxima collectio,* 10,511: "Si este concilio fué o no genuino lo dejo a la disputa de los doctores. Pero creo que hay que advertir a los lectores que los *libellos* de súplica que los editores de los concilios añadieron a este, como si pertenecieran a él, exigen un concilio distinto. Tales *libellos,* en efecto, piden licencia para que un cierto Emiliano (Emila) fuera recibido en la iglesia de Mentesa, situada en los confines de Castilla la Nueva con Andalucía. Pero entre los que firman el sínodo aparece un tal Jacobo mentesano que vuelve a aparecer entre los Padres que firman el Concilio IV de Toledo, del año 639. Por lo que hay que deducir que en el 610 no estaba vacante la iglesia de Mentesa y que en este concilio no fué substituido por Emiliano. Y no hay que suponer que aunque el obispo Emiliano pidiese la iglesia de Mentesa, los Padres, oida su petición, la rechazaron y eligieron a Jacobo que fué quien firmó en este sínodo. En efecto, el Emiliano susodicho, según se afirma en el triple *libello* era de tal índole que *nemo melior inveniretur* y que a él *humilitas cum sanctitate adornabat, et origo generis reddebat illustrem.* No había, pues, razón para rechazarle. Es, pues, mejor que las cosas se refieran a otro concilio de Toledo.
2. A. Beltrán Martínez, "Notas para el estudio de los bizantinos en Cartagena", *Crónica del III Congreso Arqueológico del Sudeste Español,* Murcia 1947, Cartagena 1948, 302-305.

3. F. Dahn, *Die Könige der Germanen. Das Wesen des ältesten Königthums der germanischen Stämme und seine Geschichte bis zur Auflösung des karolingischen Reiches nach der Quellen dargestell Fünfter Band: Die äusere Geschichte der Westgoten, Würzburg 1870* Verlag von Breitkopf und Härtel in Leipzig 1883, p. 175: "...y fué elegido para rey Gunthimar, hombre bien visto por la jerarquía eclesiástica, a comienzo de octubre del 610.

De su corto reinado (hasta el 14 de agosto del 612), aparte del asedio infructuoso de alguna ciudad bizantina y del rechazo más feliz de las correrías de bandidaje vasco, hay pocas cosas que se puedan establecer con seguridad. La crítica se ve en la necesidad de defenderse frente a toda una serie de tradiciones que han unido falsedades o errores al nombre de Gunthimar. Tal es el caso del famoso decreto real (Decretum Gundemari) por el cual el rey debió haber concedido al obispo de Toledo la dignidad de "Metropolitano" sobre toda la provincia eclesiástica de Cartagena, siendo así que todavía en tiempos de la conversión, en el tercer Concilio de Toledo (589) se le llama "episcopus carpetaniae provinciae". Que este decreto y las actas de un sínodo provincial reunido en Toledo en el año 610 aparecen como muy sospechosas, más aún aquél aparece como probablemente falso y las actas sin la menor duda es algo que se demuestra por la historia de la configuración de la jerarquía eclesiástica. Y las pretendidas leyes en favor de la Iglesia y de su derecho de asilo, que se atribuyen da este rey desde la obra de Alfonso de Cartagena, no aparecen atestiguadas por ningún sitio".

4. A. González Blanco, "La historia del S.E. peninsular entre los siglos III-VIII d.C. (Fuentes literarias, problemas y sugerencias)", *Antigëdad y Cristianismo II: Del Conventus Carthaginiensis a la Chora de Tudmir. Perspectivas de la Historia de Murcia entre los siglos III-VIII,* Murcia 1985, p. 71, donde argumentábamos a partir de los problemas de transmisión textual de estos documentos, a partir de la inverosimilitud de que hombres como Isidoro de Sevilla o Esteban de Oreto pudieran firmar que Eufemio era un ignorante en lo que toca a la amplitud de la jurisdicción de Toledo, a partir de las innumerables dificultades que ofrecen los obispos nombrados en el supuesto sínodo del 610 y sobre todo a partir de la existencia del dominio bizantino sobre Cartagena que hacía imposible que el nombre de Cartagena fuera empleado para designar la provincia que se limitaba a Toledo.

5. A. González Blanco, "La Cartagena bizantina", "La Cartagena visigoda", "La Iglesia Cartaginense", capítulos todos de la *Historia de Cartagena*, que publica Ediciones Mediterraneo en Murcia, en su volumen V (en prensa)

6. El problema de las falsificaciones en la Antigüedad Tardía ya fue afrontado en su día por hombres como O. Seeck, "Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts", *Zeitschrift für Kirchengeschichite* XXX, 1909, 181-433, y sigue despertando el interés de la investigación. En el mes de septiembre de 1986 se ha celebrado en Munich un Congreso internacional de medievalistas cuyos resultados resumía así Günther Gillessen, en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (24-09-86): "Los resultados son chocantes para cualquier lego en historia: La Edad Media falsificó documentos a mas no poder y que se escribieron incluso en pergamino. De los documentos de la época merovingia por lo menos la mitad son falsos. De los aproximadamente 270 documentos de la época de Carlomagno, alrededor de 100 se reconocen como no auténticos. El primer documento papal que los historiadores reconocen como auténtico data del año 385, pero hay más de 100 que pretenden haber surgido antes de esa fecha..."

7. F. Görres, "Die byzantinischen Besitzungen an den Küsten des spanisch-westgotischen Reiches (554-624)", *Byzantinische Zeitschrift* 16, 1907, 515-538.

8. F. Stroheker, "Das spanische Westgotenreich und Byzanz", *Bonner Jahrbücher* 163, 1963, 252-274, republicado en *Germanentum und Spätantike*, Zürich und Stuttgart, 1965, 206-245

9. P. Goubert, Administration de l'Espagne Byzantine. (Suite). II: Les Provinces", *Etudes Byzantines* 4, 1946, p. 82

10. S. Isidoro, *Historia Gothorum* c. 61. Ed. Mommsen p. 291; S. Isidoro, *Chronica* 415. Ed. Mommsen p. 479

11. K. F. Stroheker, *op. cit.* p. 223; L. A. García Moreno, "Las invasiones y la epoca visigoda. Reinos y condados cris-

tianos'', que es la 2ª parte del volumen II de la *Historia de España* dirigida por Tuñón de Lara y titulado *Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelona 1981, p. 342

12. S. Isidoro, *Historia Gothorum*, M.G.H., p. 292,párrafo 62 Id., *Etimologias* 15,1,67.

13. La ocupación de Cordoba con todos sus territorios supone el dominio de toda la Bética y parte de la Lusitania. Cfr E. Stein, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches*, Stuttgart 1919: Vielleicht wurde nur Cordova offiziell von ihm abgetreten, tatsächlich aber kann infolg der byzantinischen Okkupations sein ganzes Gebiet, das zeitweilig auch Merida und Caceres umfaszte, als vorübergehend zum Reiche gehörig betrachtet werden'' (p.1O7)

14. J. Fontaine, ''Qui a chasse de Carthaginoise Severianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Seville'', *Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz* I, Buenos Aires 1984, 349-400.

15. L.A. García Moreno, ''Vandalos, visigodos y bizantinos en Granada (409-711)'', *In memoriam Agustin Diaz Toledo*, Granada-Almería 1985, 121-147 recoge la idea de que el límite de la ocupación bizantina debió ser la *Via Augusta*. Si por tal designación se entiende la que señalan los vasos de Vicarello podríamos estar de acuerdo, en la zona previa al puerto de Almansa por el E., pero si se refiere a la que va de Valencia a Cartagena y de ahí por Lorca a Acci, nos parece imposible para el caso del punto concreto de Cartagena y muy discutible para el resto del trayecto.

16. La distinción entre las dos partes de la Cartaginense que divide la sierra de Alcaraz y aledaños, es algo señalado desde siempre por los investigadores, Cfr. L.A. Vazquez de Parga, *La División de Wamba*, Madrid 1943.

17. D. Catalán y Mª Soledad Andrés, *Crónica del Moro Rasis*, Madrid 1975, Introducción II, ''Las fuentes latinas y mozárabes de Al-Razi y el Rasis romanzado'', p. XXIX: ''La revolución historiográfica de Isidoro había consistido en segregar de la historia universal o *Chronica* ''maiora'', heredera de los *Cánones crónicos* de Eusebio de Cesarea y Jerónimo, una *Historia Gothorum* particular (provista de apéndices referentes a los vándalos y los suevos). Aunque esa *Historia* se abría con un ''laus Spaniae'', Isidoro no había pretendido en ella escribir la historia de la morada geográfica ''Hispania'', sino la historia de la ''Gothorum florentísima gens'', la cual ''post multiplices in orbe victorias'', ''rapuit et amavit'' a Hispania, la provincia ''pulcherrima''. Es cierto que con esta *Chronica Gothorum* el ''providencialismo'' de la historiagrafía hispánica, iniciado con Hidacio y profundizado por Juan de Bíclaro (o de Bejar), adquiere su más acabada expresión; pero también es claro que en la España de Sisebuto y Suíntila, ese ''providencialismo'', sólo podía entenderse al servicio de la exaltación de una ''gens'', la nación goda, que, según el modelo judáico, había encontrado en Hispania su tierra de promisión.

18. De algún modo la visión del decreto de Gundemaro estaría más cercana a la forma de ver la historia de Al-Razi: ''Al-Razi, en cambio, comienza por definir geográficamente Al Andalus, la península ''triangular'', situada en el extremo occidental del cuarto clima, y transforma el ''Laus Hispaniae'' en una detenida descripción de los términos, montes, rios de ese solar cuya historia va a describir. La historia propiamente dicha que sigue a continuación, ya no es la de un pueblo, que después de actuar en escenarios variados acaba por encontrar su asiento en Al-Andalus, sino la de los muy varios linajes de moradores establecidos en ese solar que previamente se ha definido y descrito. La historia de los Omeyas de Córdoba no se inicia en Oriente, sino con la prehistoria de Al-Andalus, con los primeros pobladores del triángulo hispánico'' (D. Catalán y Mª Soledad Andrés, *op. cit.*p. XXX.

19. Sobre el ascenso de Toledo a capital regia, puede verse M.G. Diaz y Diaz, ''Puntos de vista sobre la vida cultural peninsular en los siglos V y VI'', en *Innovación y continuidad en la España visigótica*, publicación del Instituto de estudios visigótico-mozárabes, serie C, nº 3, Toledo 1981, p. 2 con la nota 3, donde recoge los trabajos de E. Ewig, ''Residence et capitale pendant le Haut Moyen Age'', *Revue Historique* 230, 1963, 31ss y J.M. Lacarra, ''Panorama de la historia urbana en la Península Ibérica desde el siglo V al X'', *La citta nell'al-*

to medioevo, Spoletto 1959 (Settimane 6).

20. El problema de las reviviscencia de Cartagena como sede episcopal en este preciso momento, está muy de acuerdo con la política comentada de Wamba. Cartagena seguía siendo una importante base estratégica y de cara a los acontecimientos que se venían produciendo en el Mediterraneo oriental, para un rey que fuera buen estratega (y Wamba lo era) debía ser importante promover la ciudad y fomentar su crecimiento. Dado el testimonio del Codez Vigilanus de que Munulo era obispo de Cartagena, tal y como recogen tanto la edición de Lorenzana como la de Vivés no vemos razón alguna para atribuir este obispo a la sede de Ercávica (Cfr. L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, nº 300, p. 132).

21. No se nos arguya que mientras que el decreto de Gundemaro habla sólo de la provincia cartaginense el concilio XII de Toledo se refiere a la primacia en todos los reinos godos. La fuerza de nuestra exposición está en el modo de razonar que tienen ambos documentos. La ideología del decreto de Gundemaro va mucho más allá de un problema de mera jurisdicción para fundamentar una situación teológica distinta, que la filosofía política y la teología eclesial del siglo VII no alcanza en su desarrollo hasta los dias de S. Julian de Toledo.

22. Para las citas de los pasajes aludidos pertenecientes a los concilios de Toledo, remitimos a la edición de J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

EL CAMPESINO HISPANOVISIGODO ENTRE BAJOS RENDIMIENTOS Y CATASTROFES NATURALES. SU INCIDENCIA DEMOGRAFICA

A la memoria de mi abuelo Agustín,
entomólogo y epidermiólogo.

Luis A. García Moreno
Universidad de Alcalá de Henares).

El análisis de la dieta alimenticia, así como la máxima extensión del cultivo de los campos con una explotación ganadera con tendencia a la marginalidad, permiten deducir la importancia fundamental en el agro hispanovisigodo de la cerealicultura[1]. Desgraciadamente carecemos de datos o noticias cifradas que permitan calcular los rendimientos medios por superficie cultivada de las diversas especies cerealísticas. No obstante pensamos poder alcanzar una respuesta de una cierta verosimilitud teniendo en cuenta una serie de indicadores. Estos serían, en primer lugar, la tecnología agrícola conocida, fundamentalmente su grado de utilización, y su comparación con la empleada en épocas y regiones de condiciones similares y para las que conocemos cifras bastante seguras de rendimientos medios. En segundo lugar no se podría desestimar la incidencia que sobre tales rendimientos tenía una serie de catástrofes naturales, más o menos frecuentes. Incidencia que a la fuerza tenía que ser grande dado el bajo nivel tecnológico de la agricultura de la época. El tercer y último indicador serían las variaciones en la extensión de las superficies cultivadas. Pues un aumento de éstas puede no obedecer a una particular alza demográfica[2], sino a los escasos rendimientos por superficie cultivada que obligase, si posible, a una extensión al máximo de los cultivos. Se trataría así del bien conocido fenómeno del "hambre de tierra" típico de las agriculturas tradicionales preindustriales[3].

Resulta algo muy fácil de comprender que el principal factor determinante de los rendimientos del extensivo cultivo cerealístico de la época era el nivel alcanzado por la tecnología. Conocido es lo bajo de éste[4]. Junto a un instrumental primitivo e imperfecto —que a lo sumo se basaba en un *aratrum* provisto de una reja metálica, tan sólo útil para arañar suelos poco profundos e incapaz de voltear y airear los mejores limosos— la agricultura de la época se encontraba fundamentalmente huérfana de eficaces y rentables métodos de boni-

ficación de las cualidades pedológicas. La escasa utilización del estiércol —causada por la debilidad estructural de la cabaña ganadera en la mayor parte de los paisajes rurales hispánicos[5]— se veía complementada por el desconocimiento del margado y la utilización de los métodos, no siempre apropiados para todos los suelos, de la quema de rastrojos, causa a su vez de una mayor debilidad ganadera, o de la "quema de la tierra". En una tal situación tan sólo se presentaban como métodos útiles para la necesaria regeneración pedológica la práctica del barbecho y la multiplicación de las labores cíclicas a efectuar por el campesinado. Pero incluso estos dos métodos se veían bastante limitados en sus posibles efectos benéficos a consecuencia de factores de índole estructural en la agricultura de la época[6]. Efectivamente la práctica del barbecho exigía una progresiva extensión de las superficies cultivadas, lo que podía obligar a la roturación de zonas marginales de características pedológicas no demasiado indicadas para el cultivo cerealístico. Además tales roturaciones implicaban una disminución de los espacios marginales susceptibles de una clara utilización ganadera. Por otro lado la deforestación de algunos de estos espacios marginales podía ocasionar consecuencias ecológicas francamente catastróficas a un plazo más o menos largo[7]. No se puede olvidar que una gran parte de la Península Ibérica presenta unos suelos típicamente mediterráneos, con tendencia a degradarse en los llamados "suelos rojos", o aun en los "encostrados", cuando descansan sobre un subsuelo calcáreo e indefensos ante la fuerte erosión eólica o pluvial[8]. En fin, esa ampliación del espacio cultivado tendría sus claros límites en las posibilidades reales de la fuerza de trabajo humana o animal a ser empleada: baja densidad de la implantación campesina, tierras demasiado alejadas en un *habitat* fundamentalmente concentrado, y una cabaña de ganado mayor más bien escasa[9]. Naturalmente que estos límites estructurales actuarían con mayor fuerza aún en las economías campesinas más débiles, que también se veían sometidas a la imposibilidad de extender sus *culturae ad libitum* ante sus escasos recursos económicos para hacerse con tierras, mano de obra suplementaria, y fuerza de tracción animal. Con relación a una teórica multiplicación de los trabajos a efectuar sobre la tierra las economías agrarias de la época también presentaban clarísimos límites, marcados por la escasez de la fuerza de trabajo, tanto humana como animal.

Por último cabría también señalar que las rígidas necesidades alimenticias marcadas por una dieta obligada por tradiciones y condicionamientos socioculturales, hacían que ciertos cultivos, fundamentalmente cereales y vid, se realizasen en terrenos que por sus características pedológicas o climáticas no eran los más apropiados para ello[10]. Y tampoco se puede olvidar que los canales de distribución —en grandísima parte como consecuencia de la total insuficiencia y elevadísimos costes de los transportes terrestres y de la misma estructura de la propiedad fundiaria; lo que ocasionó un sistema monetario, y de su circulación, totalmente inapropiado para el *baratto*[11] obligaban también a un policultivo extensivo, aun en zonas muy poco aptas para algunos cultivos de los considerados imprescindibles. En fin, es evidente que en aquella época para realizar la sembradura anual se utilizaban unas semillas que no siempre eran de unas condiciones genéticas o de fertilidad óptimas. En efecto, se utilizaban para tal fin granos provenientes de la cosecha del año anterior, lo que a la larga podía ocasionar una degeneración genética de las especies cultivadas en las mis-

mas tierras y, sobre todo, un cierto porcentaje de tales simientes debía encontrarse en mal estado. Pues uno de los males de la tecnología de la época eran los inapropiados sistemas de conservación, no siempre capaces de mantener a las futuras semillas en unas condiciones de temperatura y sequedad óptimas o de protección frente a plagas tan comunes entre los cereales como la del gorgojo(12).

Todos estos condicionantes harían ya de por sí suponer un cuadro bastante sombrío de los posibles rendimientos por superficie cultivada de cereal. Y todo ello dejando a un lado la posible incidencia de plagas y catástrofes naturales de carácter fortuito o cíclico, a las que nos referiremos más adelante. Si quisiéramos dar unas cifras concretas careceríamos de los datos suficientes. Sin embargo contamos con cifras bien establecidas de rendimientos para otras zonas del continente europeo, anteriores a la gran revolución agrícola medieval de mediados del siglo XIII, donde las condiciones tecnológicas debían ser muy semejantes a las de la España de los siglos V-VII, o incluso mejores allí donde se emplease el margado y la pesada *carruca*, y las pedológicas y climáticas en absoluto eran más desfavorables, sino tal vez todo lo contrario, para el cultivo cerealístico. Ciertos datos permiten avanzar unos rendimientos por unidad de sembradura para algunos dominios reales y monásticos de la mitad septentrional de Francia en el siglo IX que oscilan entre el 1,6 para el trigo y centeno al 2,2 para la cebada en años considerados aceptables(13). Para el siglo XII y primera mitad del XIII nos encontramos con cifras —para Francia meridional, Inglaterra y Polonia— que oscilan, en años normales, entre el 2,5 y el 3 para el trigo, del 5 al 2 para el centeno, del 2,5 al 4,5 para la cebada(14). Por otro lado no se puede perder de vista que estas cifras corresponden a dominios eclesiásticos y señoriales, acaparadores de las mejores tierras y provistos de una tecnología más costosa. Si estas cifras las trasladamos a la Península ibérica en los siglos V-VII de inmediato se nos presenta el panorama de una agricultura de subsistencia, perpetuamente amenazada por el espectro del hambre ante el menor contratiempo natural. Todo lo cual se reflejará en el bajísimo nivel de vida y estado de mal-alimentación de la población campesina, y en el bajo índice porcentual de las rentas señoriales pagadas por el campesinado dependiente(15).

El cuadro pesimista antes esbozado adquirirá unos tintes aún más tétricos al analizar la incidencia de las llamadas plagas y catástrofes naturales sobre la agricultura. Es un hecho sobradamente conocido —bien testimoniado modernamente en sociedades subdesarrolladas— la gran incidencia de las llamadas plagas elementales y de las destrucciones causadas por la guerra sobre las economías agrarias de subsistencia(16). Dentro de las primeras habría que considerar, en principio, cuando menos tres *items*: 1) fenómenos o alteraciones climáticas en sentido amplio, entre las que se incluyen, junto con los cíclicos o de larga duración —sequías o pluviosidad excesiva—, otros de carácter puntual —heladas, pedrisco, calor abrasador—, y otros resultantes de los primeros, como las inundaciones; 2) plagas y parasitismos animales o vegetales en general, entre los que cabría señalar los fenómenos de concurrencia vegetal y las famosas plagas de langostas; 3) las epidemias con incidencia directa sobre la fuerza de trabajo humana y la cabaña ganadera. Resulta también evidente que para un completo y correcto análisis de tales plagas y catástrofes sería necesario rea-

lizarlo tanto en su plano social como en el puramente económico. En relación al primero sería de fundamental importancia analizar la incidencia diferencial de tales catástrofes en los varios grupos sociales detentadores de distintas relaciones con los medios de producción, cosa hoy por hoy difícil de conseguir. Con respecto al análisis puramente económico será necesario estudiar los cambios producidos por tales catástrofes tanto en las estructuras de producción como en las de consumo[17].

Como acabamos de afirmar la incidencia de la climatología en la economía agrícola de subsistencia se efectúa mediante procesos o fenómenos ya puntuales, ya de más larga duración. Las investigaciones históricas sobre el clima no tienen todavía una larga historia. A pesar de que los historiadores sean ya plenamente conscientes de su importancia para cualquier estudio económico, la dificultad de las fuentes —que para los periodos prestadísticos lo más que ofrecen son noticias de carácter vago o datos no seriables— ha frenado mucho su desarrollo[18]. Resulta evidente que carecemos de todo estudio previo sobre las condiciones climáticas generales imperantes en España en estos siglos. Los datos de las fuentes, salvo ciertas noticias referentes a sequías pertinaces o a otoños e inviernos muy pluviosos, son escasos y no demasiado significativos. No obstante análisis realizados sobre el avance o retroceso de los glaciares alpinos y de los diagramas polínicos en turberas alemanas han permitido deducir algunas conclusiones de carácter general sobre las condiciones climáticas imperantes en todo el Occidente europeo en estos siglos. Así se sabe que hasta el 550 dichas tierras habrían estado bajo un ciclo climático, iniciado en torno al 180, caracterizado por una mayor humedad. A partir de mediados del siglo VII, por el contrario, se habría entrado en una nueva fase más cálida y seca[19]. Pero tal vez estos datos puedan no ser demasiado significativos para la agricultura peninsular de estos siglos. En primer lugar no es posible exagerar estas oscilaciones climáticas, que difícilmente sobrepasarían en su conjunto la diferencia de un grado centígrado; y, por otro lado, se trata de observaciones de carácter general, producto de condiciones medias reinantes a lo largo de espacios cronológicos de una cierta consideración; lo que en absoluto impedía la presencia de bruscos cambios estacionales —inviernos crudos, fuertes lluvias de primavera, veranos excesivamente secos y calurosos— en determinados años concretos. En fin, en ningún momento deberíamos perder de vista la gran compartimentación climática de España, a consecuencia de sus peculiarísimas orografía y situación geográfica; de modo que pueden coexistir a distancias relativamente cortas microclimas de una acusadísima personalidad.

Hechas estas advertencias resulta, no obstante, enormemente significativo que los no demasiado abundantes datos referentes a las condiciones climáticas en España en estos siglos concuerdan a grandes rasgos con los ciclos antes señalados. En efecto, las noticias que tenemos sobre fuertes sequías en España son todas ellas posteriores a mediados del siglo VI. La de carácter más explícito —y que hace suponer una sequía particularmente extremosa, con una fortísima incidencia negativa sobre los cultivos, y una mayor extensión geográfica— proviene de una conocida fuente hagiográfica merovingia del siglo VII: la *vita sancti Audoini*[20]. En ella se recuerda la benéfica acción del santo en un viaje a España poco antes del inicio de su episcopado en Ruán en mayo del 641, al obtener, por su intercesión ante la Divinidad, el cese de un largo período de

siete años de extremada sequía, que había ocasionado una fortísima hambruna redoblada con una epidemia de peste[21]. De localización más concreta —pero también de cronología menos precisa— es una noticia de las *Vitas patrum emeritensium* referentes a frecuentes sequías en la zona de Mérida durante el espiscopado de Inocencio *c.* 600-620[22]. No obstante las diferencias podían ser grandes de unos años a otros, además de las esenciales y tradicionales existentes entre la llamada España húmeda y la seca. Así sabemos concretamente que el invierno del 683-684 debió ser particularmente crudo en España, con abundancia de nieves y lluvias que llegaron a hacer impracticables una buena parte de las rutas terrestres[23]. O aún más revelador puede ser otro dato transmitido por el anónimo hagiógrafo emeritense al recordar una gran crecida del Guadiana en la región de Mérida en tiempos del episcopado de Renovato —es decir, después de un periodo de frecuentes sequías en esa misma región, posiblemente cuando una muy pertinaz, iniciada en el 631 y que todavía duraba siete años después[24], azotaba otras zonas más nororientales de España. La incidencia de acontecimientos catastróficos como este último en la economía agraria debía ser grande: pérdida de cosecha, muerte de animales y aún personas, destrucción de complementos tales como casas, acequias o molinos. Y sobre todo debían multiplicarse al siguiente año, al tener su origen las semillas en la cosecha del precedente. Este mismo efecto multiplicador tenían los procesos de sequías, cuya acción aún podía ser más devastadora al presentarse en ciclos de duración de varios años, como acabamos de ver.

Pero lo que resulta aún más grave es que catástrofes climáticas de efectos persistentes en el nivel de las cosechas, como las sequías, eran causa muy directa del abatimiento sobre la zona de otra grande y terrible plaga de la agricultura de la época: la langosta. Hoy en día, tras las esenciales observaciones efectuadas por Uvarov en 1912 en el norte del Cáucaso, estamos en óptimas condiciones para poder estudiar los mecanismos de formación y propagación de esta terrible plaga polífoga, azote de las agriculturas de subsistencia del Mundo antiguo[25]. En concreto Uvarov pudo comprobar que una misma especie de estos ortópteros podía presentarse bajo dos formas o fases diversas: la solitaria y la gregaria. En la primera fase los insectos se presentan de forma aislada viviendo de modo permanente en su medio ecológico natural, situado por lo general en zonas marginales a los cultivos que se conocen como "zonas permanentes" o de "reserva". En esta fase la langosta es por lo general inofensiva para los cultivos. Por el contrario esta especie en el transcurso de algunas generaciones —con una duración aproximada de dos o más años—, y tras pasar por una fase intermedia denominada *transiens congregans*, puede llegar a la llamada fase gregaria. En ésta los individuos, que presentan claras alteraciones morfológicas, viven agrupados en enjambres que, al llegar a su fase adulta, organizan vuelos centrífugos desde las "zonas de reserva", que pueden ocasionar devastadoras invasiones en las áreas de alrededor, superando bastantes veces distancias de centenares de kilómetros. Pero el hecho más significativo es que estas transformaciones no se producen en modo alguno de forma accidental, sino que obedecen a concretas circunstancias del medio en que viven. En concreto se sabe que la fase gregaria es producto de la aglomeración de los individuos tras su nacimiento; por lo que una primavera seca, al reducir drásticamente el manto vegetal de las "zonas de reserva", puede ser la causa última

de tal tránsito; cuando la sequía se repite en años sucesivos los individuos, ya en su fase gregaria, al ver agotadas por completo las reservas alimenticias de su medio habitual, se verán obligados a efectuar migraciones centrífugas, que son las que constituyen las verdaderas plagas, sobre todo al sobrevenir de repente una primavera más lluviosa con una extensión del pastizal[26].

En la Península ibérica la causante de las numerosas plagas testimoniadas a lo largo de la Historia ha sido la langosta denominada *Dociostaurus maroccanus* (Thumb.), cuya fase gregaria se distingue morfológicamente por un más elevado ''índice élitro-femoral''. Este tipo de langosta en la actualidad tiene sus ''zonas permanentes'' o de ''reserva'' principales en La Serena (Badajoz), área de Trujillo (Cáceres), valle de Alcudia (Ciudad Real), comarca de Hinojosa del Duque (Córdoba) y los Monegros (Huesca). En su fase gregaria nacen en abril o marzo, pasando después por una serie de fases hasta llegar al estado adulto. A lo largo de éstas va formando grupos o ''manchones'' que se desplazan sin rumbo fijo, para constituirse después por la fusión de varios de estos ''manchones'' en cordones de gran longitud, al haber ido agotando los alimentos de la zona primitiva, iniciando una invasión devastadora de los sembrados vecinos[27]. Alcanzada muy pronto la madurez, incluso en algunas ocasiones en mayo e incluso marzo[28], de inmediato inician sus vuelos centrífugos. Si las condiciones de sequía se hacen duraderas esta langosta al cabo de varias generaciones puede llegar a invadir la mayor parte de la Península Ibérica, excluyendo tan sólo el área lluviosa septentrional y atlántica y algunas otras menores de elevada pluviosidad[29].

Si pasamos ahora a analizar los testimonios de las fuentes sobre las plagas de langosta de estos siglos observaremos que se acomodan por completo a cuanto llevamos dicho. Nuestro mejor informante al respecto resulta ser Gregorio de Tours, al señalar la presencia de una persistente plaga de langosta entre los años 578 y 584[30]. Estos años debieron ser en España azotados por una pertinaz sequía, que, al menos en Lusitania, se vio acompañada de malas cosechas[31], posiblemente ocasionadas por sequías redobladas por devastadoras plagas de langosta. Según el obispo turolense la plaga de langosta se habría extendido en un principio por la provincia de Carpetania —fundamentalmente área de la actual Castilla-La Mancha[32]— ocasionando una total destrucción de los cultivos, tanto en sembrados como en plantaciones[33]. Para el siguiente año Gregorio nos vuelve a informar de la persistencia de la plaga en la submeseta meridional. Pero esta vez las devastaciones producidas en los años anteriores debieron obligar a las nubes de insectos a extender sus vuelos centrífugos a regiones colindantes, todavía intactas. En concreto se nos dice que, extendiéndose por un amplio rectángulo de unos 225 por 150 kms., había alcanzado el territorio entonces ocupado por Bizancio, posiblemente en la zona levantina y del sudeste, para lo que habrían tenido que superar no pequeños obstáculos orográficos[34]. Las condiciones de la actual región manchega debían ser particularmente favorables para el surgimiento y propagación de estas terribles plagas. Efectivamente en ella se encuentran situados algunos de los focos permanentes o ''reservas'' de la fase solitaria. Por otro lado su tradicional sequedad —sin prácticamente cursos de agua superficiales— debía verse acentuada en este ciclo de clima seco y cálido iniciado hacia el 550. Su carencia de accidentes orográficos presentaba también una mayor facilidad para la formación y avance de los anillos y cordo-

nes y de los vuelos migratorios centrífugos[35]. Puesto que dichas plagas dependían en tan alto grado de unas específicas condiciones geográficas y climáticas no debe en absoluto extrañarnos que se hiciesen prácticamente endémicas en la centuria siguiente[36]. Hasta tal punto que Chindasvinto se vería obligado, al señalar las vacaciones judiciales por causa de las tareas de la cosecha cerealista, a realizar una excepción con la provincia Cartaginense —que englobaba a toda la antigua Carpetania más las zonas de Levante y el Sudeste— al hacerse en ésta dichas labores un mes antes, a partir de mediados de junio. Tal adelantamiento tenía la finalidad precisa de realizar la siega antes de que pudiesen producirse los grandes vuelos migratorios de la langosta[37].

Como acabamos pues de ver los fenómenos de sequías y de aparición y propagación de las plagas de langosta se encontraban en una relación de dependencia extremadamente estrecha. Las consecuencias de ambos sobre la agricultura eran prácticamente las mismas: la langosta venía a destruir una cosecha ya muy menguada por causa de la pertinaz sequía, e incluso podía acabar con plantaciones que, por su distinto ciclo vegetativo, en un principio podrían pensarse a salvo de los efectos estacionales de la sequía. Como ya dijimos la pérdida de una cosecha dada tenía efectos multiplicadores sobre la siguiente, al detraerse la simiente de la cosecha local anterior. Pero es que, además, las sequías solían tener una recrudescencia durante varios años seguidos, máxime al encontrarse gran parte de España inmersa desde mediados del siglo VI en un ciclo climático más seco y caluroso. Las consecuencias sociales últimas de ambos fenómenos eran el hambre y, en último caso, hasta la misma mortandad[38]. Dichas consecuencias naturalmente tendrían unos efectos sociales diferenciados, dado que la mayor parte de la población estaba compuesta por pobres y pequeños campesinos. Con la escasa rentabilidad de la agricultura de la época, incluso en años normales, la pérdida de una cosecha podía representar una desgracia irreparable que arrojase al hambre a un gran número de míseros campesinos; máxime teniendo en cuenta el coste de los transportes terrestres y el escasísimo nivel adquisitivo de la gran mayoría de la población colocada en una situación económica depresiva[39]. La mendicidad era un fenómeno corriente en las ciudades hispánicas de la época; y en años de escasez no debían faltar en los campos y caminos verdaderos enjambres de campesinos hambrientos convertidos en míseros mendigos[40]. Estos efectos del hambre debían dejarse sentir aún más dado el natural estado de desnutrición o mal nutrición de una gran parte de la población, y que es posible deducir de la dieta alimentaria escasísima en proteínas de origen animal[40]. Por tanto, no puede en absoluto extrañar que las fuentes de la época hagan coincidir en el tiempo aquellas noticias sobre sequías y plagas de langostas con fuertes hambrunas. Así las *Vitas patrum emmeritensium* nos hablan de una fortísima hambruna en Lusitania durante el pontificado de Massona en el último tercio del siglo VI, que coincide con la persistente plaga de langosta en la submeseta sur, ocasionada forzosamente por pertinaces sequías[41]. Para la tercera década, y las dos inmediatas subsiguientes, que sabemos estuvieron caracterizadas en España por una fuerte sequía —que afectó prácticamente a toda la España seca, desde el valle del Guadiana al del Ebro—, también tenemos claros testimonios de sus correspondientes hambrunas. Junto al anteriormente citado de la *Vita Audoini* de los años 633-641, estaría también el de San Braulio para el área tarraconense, al menos,

de hacia el 625[42]. La llamada *Continuatio hispana* por su parte se refiere a fuertes hambrunas durante el reinado de Ervigio (680-687), que habrían ocasionado una cierta mortandad en el país[43]. Más explícita y precisa es la noticia transmitida por una fuente hispano-arábiga tardía —pero que recoge tradiciones del siglo VIII[44]—, el Ajbar Machmûa, según la cual la península se vio sacudida por una grandísima ola de hambre entre los años 706 y 709, que, redoblada por una pulsación de la pandemia de peste, habría sido causa de una terrible mortandad[45]. En fin, ciertas prohibiciones conciliares parecen señalar una recrudescencia de las prácticas abortivas, o asesinatos de recién nacidos por sus padres, en momentos de fuertes hambrunas. El primero de tales testimonios estaría constituido por un canon del concilio provincial de la Tarraconense celebrado en Lérida en el 546[46]. Y en esa misma década sabemos del padecimiento por la Tarraconense de una pulsación de peste bubónica; enfermedad que, como veremos seguidamente, se relaciona estrechamente con la previa existencia de sequías y hambres en la población. Más explícita y llamativa es otra prohibición de la misma índole hecha por el concilio III de Toledo del 589; época caracterizada en gran parte de la península por fuertes y pertinaces sequías y plagas de langosta[47]. En fin, Chindasvinto viose de nuevo obligado a castigar con las más severas penas tales prácticas, esta vez con una ley civil[48]. Y no se olvide que el reinado de éste es sólo unos pocos años posterior a unas bien testimoniadas sequías y hambrunas. Sin olvidar, ciertamente, las causas estructurales socioeconómicas de estas prácticas de tipo malthusiano, su posible recrudescencia y coincidencia en el tiempo con otros fenómenos resulta muy significativo[49]; pues en sociedades con economía de subsistencia parece haberse podido documentar alzas de la fertilidad humana correspondiendo a épocas de penuria y hambres.

Pero bastante mayores debían ser las pérdidas de vidas humanas causadas por los sucesivos azotes de la peste que se cernieron sobre la Península Ibérica en estos siglos. Las fuentes en la mayoría de los casos hablan de la llamada peste bubónica, caracterizada por la aparición de unos bubones o bultos —de hasta el tamaño de un huevo de gallina— generalmente en la ingle, por lo que también se la conoce como peste inguinal, y más raramente en axilas o cuello. La infección se presenta bruscamente tras un periodo de incubación de unos dos o seis días. De no existir un tratamiento adecuado, como sucedía en esta época, dicha peste debe ocasionar el óbito rapidamente en un 50% de los casos tras ocho o diez días de terribles sufrimientos. De ahí la extremada incidencia que podían tener tales pulsaciones epidémicas sobre la fuerza de trabajo humana. En la Antigüedad y Alta Edad Media el origen de tal enfermedad parece debe buscarse en focos africanos en torno a la región de los grandes lagos; su transmisión a Occidente siempre ha tenido lugar en grandes pandemias, una de las principales sería la originada en estos siglos VI y VII y que se conoce en la historia de la Medicina como "peste de Justiniano"[50]. La enfermedad se transmite rapidamente por intermedio de los roedores —en concreto de las ratas domésticas (rata negra = *rattus*), que constituyen los grandes reservorios de la enfermedad en los casos de pandemía, aunque en ellos el mal es epizoótico. De tales reservorios sería transmitida al hombre por las picaduras de las pulgas de las ratas o incluso de las pulgas humanas (*polux irritans*) y piojos [51]. Las fuentes de la época señalan una primera pulsación pestífera en el 410,

coincidiendo con las devastaciones producidas por la penetración de los grupos de suevos, vándalos y alanos. De creer a Hidacio la mortandad producida por este primer brote habría sido muy considerable, unida a los estragos causados por una terrible hambruna y las matanzas de los invasores[52]. Después de un largo intervalo de más de un siglo —pero ya se sabe el estado ruinoso en que se encuentran las fuentes para el periodo posterior al 468 y hasta casi mediados del siglo VI; por lo que en este caso un argumento *ex silentio* podría no ser del todo concluyente[53] —sabemos de la llegada a España en el 542 de un nuevo brote de peste bubónica[54]. Sería ésta la primera oleada de la famosa "pandemia de Justiniano", cuya llegada primera a Bizancio como consecuencia de las guerras sasánidas, y proveniente de Pelusio en Egipto, nos está perfectamente documentada[55]. Con posterioridad las fuentes nos informan, a todo lo largo de los siglos VI y VII, de nuevas oleadas de esta misma pandemia, cada vez más letales, en rebrotes cíclicos de aproximadamente 40 o 50 años[56]. Particularmente bien testimoniado está el que tuvo lugar en el último tercio del siglo VI, entre el 577 y el 583 cuando menos. Mientras el anónimo hagiógrafo de los obispos de Mérida nos informa de los estragos causados por la peste en Lusitania —redoblados por fuertes hambrunas— durante el pontificado de Massona[57], Gregorio de Tours se refiere a una epidemia extendida por amplias zonas de España y Francia: mostrándose en el 581-583 particularmente cruel en Narbona[58]. Esta última noticia se nos presenta particularmente instructiva. Junto con señalarnos que la mayor incidencia de tales epidemias tenía lugar en las ciudades —lugares de mayor hacinamiento humano y, también, de ratas—, nos indica que la infección procedía por pulsaciones periódicas de corta duración, obedeciendo muy posiblemente a los cambios estacionales. En fin, el caso de Narbona señala también que los puertos marítimos debían ser los más expuestos a la epidemia, sobre todo aquellos con frecuente contacto comercial con el Oriente bizantino[59], foco difusor de la pandemia para toda la cuenca del Mediterráneo. El mismo Gregorio de Tours nos informa del estallido de un brote pestífero en Marsella en el 588, al parecer como consecuencia de la llegada de un barco mercante infectado proveniente de España, sin duda de la costa catalana-levantina[60]. De nuevo se señala otra pulsación cíclica de la misma pandemia para los años 633-641, coincidiendo también esta vez con una fuerte pertinaz sequía y subsiguiente hambruna[61]. En fin, aproximadamente desde el 694 y hasta practicamente el final del reino visigodo de Toledo, se habría abatido una nueva y muy mortífera ola de peste bubónica[62]. Dicho brote, aunque habría afectado por lo general a toda la península, sería especialmente mortífero en las zonas septentrionales de la actual Cataluña colindantes con Septimania; allí los estragos causados por la peste, junto con las incursiones francas, producirían un importante bajón demográfico hasta el punto de exceptuar a los judios de la zona del decreto de expulsión del 694[63].

Carecemos de cifras fidedignas sobre la incidencia demográfica de tales epidemias de peste y, desde luego, pensamos que cifras como las dadas por el Ajbar Marchmûa de una mortandad del 50% de toda la población para la pulsación del 706 al 709, debe ser considerada a todas luces exageradas. Se ha calculado sobre datos bastante más fidedignos una reducción total del 25% al 33% para la población de Europa con motivo de la primera y gran oleada de la "peste negra" del 1346-1353[64]. De todas formas no puede olvidarse que los efectos

de las epidemias serían diferentes según los grupos sociales y las diversas áreas geográficas del país. En principio los ricos, mejor alimentados y con posibilidades de huir a fincas aisladas, serían los que saldrían mejor librados, mientras que en el polo opuesto estarían los pobres de las grandes ciudades, sobre todo de las situadas en la orilla del mar y con contactos con Oriente, o en alguna ruta interna de tránsito importante, como sería el caso de la zona de las *clausurae* antes señalado, así como también las abigarradas comunidades monásticas dotadas de hospicios. Pero pensamos que en modo alguno debe perderse de vista un hecho repetidamente puesto de relieve por las fuentes de la época: las diversas pulsaciones cíclicas de la pandemia siempre coinciden con momentos de grandes hambrunas y sequías, casi siempre cuando estas dos últimas ya llevan dejando sentir sus efectos sobre el país algunos años con anterioridad. Es indudable que una tal coincidencia en absoluto puede ser considerada como fortuita. Los factores de progresión de una epidemia de peste podrían resumirse así: 1) abundancia de reservorios; 2) abundancia de vectores (insectos transmisores); 3)factores de aglomeración de roedores (reservorios); 4) contactos de estos últimos con el hombre; y 5) disposición de éstos frente a la infección. Pues bien, resulta facilmente comprensible que todos estos factores pueden verse en alto grado aumentados en momentos de sequías y hambrunas. Efectivamente en estos momentos los roedores, acuciados por la escasez de alimentos, se ven obligados a reagruparse así como a entrar en un más cerrado contacto con el hombre, en cuyas proximidades pueden encontrarse en tales momentos de penuria los principales y únicos almacenamientos de alimentos, principalmente granos. El mismo hambre, y la aglomeración obligada de indivíduos, está demostrado que aumenta hasta grados inverosímiles la agresividad de las ratas y su velocidad de reproducción como un medio de defensa de la especie ante unas condiciones externas hostiles. La escasez de agua —con la putrefacción de las reservas existentes— y las altas temperaturas facilitan grandemente el aumento del número de insectos parásitos de las ratas y de hombre —la pulga muestra su máxima actividad en verano, no resistiendo la sequedad por debajo de los 15° C—, así como debilita las defensas de este último frente a tales parásitos por una doble vía: caida de los mínimos cuidados higiénicos y debilitamiento del organismo a consecuencia de una serie de infecciones menores, fundamentalmente de fijación intestinal. En último lugar, pero no por eso en modo alguno el factor menos importante, la mala alimentación y el hambre consecuencia de las épocas de penuria, ocasionan un radical debilitamiento de todo el organismo humano, con una baja radical y alarmante de las defensas orgánicas frente a las infecciones y escasísima resistencia cuando éstas se presentan, facilitando así el óbito.

Así pues lo verdaderamente catastrófico de todos estos males de carácter natural es que nunca se presentan de forma aislada. Se encuentran intimamente relacionados entre sí —malas cosechas, langosta, hambrunas y epidemias—, produciéndose al final unos efectos acumulativos desastrosos y, en cierto grado, incluso letales. Porque, además, no se puede en ningún caso olvidar que tales fenómenos, por su misma idiosincracia e interrelación, suelen prolongarse durante varios años seguidos, y una vez pasada su *acmé* algunos de sus efectos pueden aún dejarse sentir por más largo tiempo. Así unas malas cosechas continuadas, con sequías y plagas de langosta, pueden disminuir en bastantes

años las posibilidades de recuperación de los cultivos: pérdidas irreparables a corto plazo en las plantaciones arbustivas y en la cabaña ganadera. Aunque también es verdad que los efectos letales ocasionados en el hombre a consecuencia de tales hambrunas y epidemias pueden en parte ayudar a un más rápido restablecimiento del equilibrio de la economía agraria, al disminuir radicalmente el número de posibles consumidores. Pero este último hecho, que pudiera tener efectos muy beneficiosos en una economía agrícola excedentaria a bajo precio—, se vería fuertemente corregido en una economía agrícola como la de esta época muy poco flexible y enormemente compartimentada, en la que el comercio de bienes alimenticios es muy escaso fuera de límites locales muy estrechos. Por todo ello en absoluto puede extrañarnos que las fuentes de la época, al transmitir las noticias analizadas anteriormente con referencia a tales catástrofes naturales, permitan señalar unos momentos especialmente funestos a lo largo de estos siglos. Estos podrían ser los siguientes: 410, 540-545, 577-590, 630-641 y 694-709.

A todas estas catástrofes naturales, con una incidencia muy respetable sobre el nivel de rendimientos de la economía agraria de la época, habría de unir otra más de origen sociopolítico muy concreto: las devastaciones producidas por las frecuentes guerras, bien agresiones externas, o bien por discordias y luchas civiles. No vamos a hacer aquí un elenco minucioso de ellas. Sabido es lo numerosas que fueron las depredaciones de las primeras bandas de bárbaros —cuyos efectos en Galicia perdurarían hasta la segunda mitad del siglo V— redobladas por la defensa de las armas imperiales contra ellas[(65)]. Conocidas nos son también las frecuentes luchas desde mediados del siglo VI hasta Leovigildo entre el poder visigodo y la nobleza local hispanorromana en Andalucía[(66)], que se redoblarían por la rebelión de Hermenegildo y las luchas contra los bizantinos[(67)]. Para sumar, después en el siglo VII, la numerosas rebeliones nobiliarias por alcanzar el poder real, cada vez más frecuentes según avanzamos en el siglo[(68)]. Pero lo que sí que interesa resaltar aquí es que las condiciones en que se realizaban todas estas acciones bélicas a la fuerza tenían que producir una pesada incidencia negativa sobre los rendimientos normales de la agricultura. En primer lugar cabría señalar las devastaciones intencionadas de los cultivos, con pérdida de cosechas, destrucción de plantaciones arbustivas dificilmente reponibles, y extinción de una gran parte de la cabaña ganadera, con las subsiguientes consecuencias de hambres y penurias para los años inmediatamente posteriores. A este respecto puede resultar muy instructivo un pasaje de Gregorio de Tours, en que se narran pormenorizadamente todos estos efectos catastróficos sobre la agricultura de las frecuentes guerras de la época[(69)]. En segundo lugar las guerras se hacían también notar sobre la fuerza de trabajo humana. No tanto por los muertos ocasionados en las mismas batallas[(70)] como por los habidos entre las poblaciones campesinas lugareñas y las importantes cantidades de cautivos —estos últimos serían poblaciones activas desplazadas tras su posterior venta como esclavos[(71)]. En fin, como sabemos los ejércitos de la época cada vez más lo fueron de milicias privadas pertenecientes a los miembros de la aristocracia que se veían obligados a acudir a la guerra. Milicias privadas constituidas en su mayor parte por los campesinos dependientes de sus dominios[(72)]. Lo que constituía una retracción de mano de obra a veces muy importante por efectuarse generalmente en verano, en el momento álgido

Aunque las familias campesinas en esta época se caracterizaron fundamentalmente por ser de dimensiones más bien reducidas —malthusianismo propugnado tanto por razones de índole económica como extraeconómica— no se puede por menos de admitir que en bastantes casos concretos se podían dar situaciones de superabundancia de la fuerza de trabajo familiar, y la posibilidad y necesidad de habilitar nuevos espacios cultivados. Este excedente de mano de obra agrícola también podía deberse en otros casos a razones extrañas al simple crecimiento vegetativo del núcleo familiar. Las frecuentes guerras de esta época —particularmente abundantes en el siglo V, cuando los momentos de asentamiento de los nuevos elementos germánicos— y las oleadas periódicas de hambre tuvieron a la fuerza que originar bastantes movimientos migratorios, de amplitud al menos regional, entre la población campesina de las áreas afectadas[77]. La necesidad en ambos casos —crecimiento vegetativo de una familia campesina o llegada repentina de campesinos desarraigados a un lugar ya habitado y previamente cultivado— de habilitar nuevos espacios para el cultivo venía ocasionada por la escasa elasticidad de la economía agraria del momento. Bajo nivel tecnológico y bajísimos índices de rendimiento por unidad de superficie sembrada, y difícil comercialización de los excedentes agrícolas, obligaban a absorber toda nueva fuerza de trabajo humana suplementaria mediante la roturación de nuevas tierras, al no ser posible un rápido aumento de la productividad de las viejas. Tal parece ser la situación reflejada en una importante de las operaciones de la cosecha; de ahí, entre otras razones, la resistencia de la nobleza a acudir al *ban* real, y la limitación legal de Ervigio al 10% de sus campesinos dependientes[73].

Como ya señalamos un último y tercer indicador de los rendimientos de la agricultura de la época estaría constituido por las variaciones efectuadas en la superficie de tierra cultivada. Uno de los problemas que se ha discutido más con referencia a la economía agraria del Occidente europeo de estos siglos ha sido la posible existencia, o no, de roturaciones, de la puesta en cultivo de nuevas tierras. La cuestión ha sido debatida fundamentalmente con referencia a la Francia merovingia, centrándose la discusión en torno a una posible progresión o regresión demográfica en estos siglos. Para problema tan disputado como éste se ha procedido a utilizar en primer lugar datos ofrecidos por un análisis toponímico, muchas veces discutible, y más recientemente la prospección arqueológica, principalmente por medio de la fotografía aérea[74]. Aunque la evidencia no es ciertamente muy abundante, y además no se encuentra exenta de juicios contradictorios, la opinión más generalizada en torno a estas roturaciones en el Occidente merovingio es que en absoluto se debieron a un movimiento demográfico en alza; pues la curva demográfica habría alcanzado en estos momentos un estancamiento y estabilización en baja tras las graves regresiones de los siglos V y VI, para iniciar solamente con los Carolingios un movimiento de lenta recuperación[75]. Antes bien la puesta en cultivo de nuevos espacios se habría debido a dos causas fundamentales: a) variaciones concretas de la magnitud de determinadas familias campesinas; b) desplazamientos de grupos humanos hacia regiones hasta entonces no explotadas y marginales, por obra fundamentalmente de las nuevas fundaciones monásticas[76]. Veamos seguidamente en qué medida pueden confirmarse estas líneas en lo tocante a la situación hispánica que nos interesa aquí.

antiqua —posiblemente de origen euriciano, pero con modificaciones posteriores de importancia[78]—, en la que se plantea el problema de las nuevas roturaciones efectuadas por un campesino independiente, rodeado de sus familiares o advenedizos, sobre terrenos yermos o baldíos propiedad del mismo señor de las tierras en que dicho campesino se encontraba asentado con anterioridad[79]. Esta misma ley nos está señalando cuál era uno de los principales motivos que impulsaba a campesinos individuales a realizar tales roturaciones: el deseo de ampliar subrepticiamente las tierras que cultivaba bajo censo, sin que este último se viese alterado. En fin, la *antiqua* en cuestión también es muy ilustrativa de la modalidad de estas roturaciones. Estas eran de tipo individual, realizadas por pioneros aislados, y por lo general tendrían lugar de forma dispersa y desorganizada en los linderos de los baldíos, con frecuencia bosques, con sus propias tierras de cultivo. De esta forma se irían creando avances sobre las superficies baldías o yermas, pero sin formar bloques compactos de cultivos. De ahí precisamente lo frecuente de que estas roturaciones se rodeasen de obras de defensa, *conclusi*, y una preferente utilización ganadera, como prados artificiales[80]. Otra *antiqua* euriciana también trata de la conversión de parte del monte, común entre un provincial y un huesped gótico, en tierra de cultivo por parte de uno de los dos usufructuarios[81]. Clara muestra de las causas creadas por los movimientos migratorios de la época para tales roturaciones individuales y aisladas.

Dimensiones mayores, aunque muy posiblemente también una más precisa y limitada localización geográfica, tuvieron las roturaciones originadas por la nueva implantación monástica en zonas hasta aquel momento practicamente desiertas. Sabido es que la regla de Isidoro de Sevilla recomienda muy encarecidamente que los nuevos monasterios sean implantados alejados de todo núcleo habitado. Tal vez a este mandato pudo obedecer la fundación en el siglo VII de un monasterio en las proximidades de la actual localidad de Rus, en la provincia de Jaen. El terreno se presenta abrupto, apto para el monte bajo y dehesas ganaderas y provisto de malas comunicaciones, sin que parezca que con anterioridad hubiese existido allí una implantación agrícola[82]. Y tal vez habría que situar en esta época la puesta en cultivo de parte de la sierra situada por encima de Córdoba: llena de monasterios mozárabes, a lo que sabemos, en época islámica[83]. Por su parte el potente movimiento monástico iniciado por San Fructuoso, y que tuvo una mayor implantación en el noroeste peninsular y ante todo en la zona montañosa del Bierzo[84], tenía muy fuertes reminiscencias de las tradiciones del antiguo cenobitismo oriental con tendencia a su implantación en zonas desérticas: trasunto de la tradicional *anachôrêsis* de los campesinos egipcios[85]. Numerosos testimonios de las fundaciones de Fructuoso hacen referencia a cómo se realizaron en lugares hasta entonces yermos, o dominados por el bosque y las fieras salvajes[86]. En la zona del Bierzo es donde sin duda tales fundaciones darían lugar a un mayor movimiento roturador, dada la fragosidad de la zona y su marginalidad agrícola anterior. Estas nuevas implantaciones agrícolas —como todas las pioneras realizadas en sítios de montaña y bosque— darían lugar a muy débiles cultivos cerealísticos cumplimentados en altísimo grado por una muy activa ganadería, tal como se deduce del testimonio de las *Regula Fructuosi y Communis*[87]. No obstante sería también necesario señalar un claro límite a la hora de cuantificar la significación de es-

tas nuevas roturaciones monásticas. Además de presentar un claro trasvase de población de áreas cultivadas de antiguo y superpobladas —teniendo en cuenta los rendimientos bajos de la agricultura de la época y la estructura de la propiedad— a la nueva roturación, tal como parece deducirse de un conocido paso de la biografía fructuosiana[88]. En muchos casos estas nuevas fundaciones monásticas venían a radicarse en previas implantaciones agrarias[89]. Es de señalar al respecto que incluso ciertas fundaciones fructuosianas en el Bierzo, que se dicen levantadas en lugares "desoladísimos", se encontraban situadas en las proximidades de centros de implantación agrícola bastante anterior[90]. Y junto con tales roturaciones monásticas habría que considerar las muy abundantes de carácter eremítico. Los adeptos de este movimiento —muy numerosos sobre todo en el siglo VII— construían sus lugares de habitación en sitios abruptos, con frecuencia en cuevas y refugios rupestres situados en profundos roquedos —labrando en las mismas laderas de los valles pequeñas explotaciones agrícolas[91]. Dichas explotaciones —cuya única finalidad era subvenir a las necesidades de alimentación muy frugales del eremita debían tener el carácter principalmente de huertos y prados frutales, tal como parece deducirse del muy detallado testimonio de Valerio para la abrupta zona del Bierzo a finales del siglo VII[92]. Tales roturaciones por completo aisladas y pioneras debieron anteceder en numerosas zonas del norte de España —el Bierzo, áreas septentrionales de Burgos, Santander, Alava, Navarra y Logroño[93]— a una posterior colonización monástica, formando en todo caso una especie de red intercalar entre los posteriores núcleos de esta última[94]. Areas además no sólo marginales por su especial y atormentada orografía, sino también politicamente: se encontraban situadas con frecuencia en una especie de tierra de nadie; en los mismos límites del territorio efectivamente dominado por el Reino visigodo y frente a las zonas de vida practicamente independiente del otro lado de las montañas cántabro-astures y vascas.

NOTAS

1. Vid. L.A. García Moreno, El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la Antigüedad tardía (ss. V-VII), en *Estudios en Homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz*, I, Buenos Aires, 1983, 401-426.
2. Vid. *infra*. Desde luego un posible indicador más estaría representado por el nivel de vida de los campesinos: cuyas miserias derivadas en lo fundamental de los bajos rendimientos de la economía agraria, y no sólo por la plus-producción que les es arrebatada por impulsos de naturaleza sociopolítica.
3. Esta extensión de la superficie cultivada puede darse tan sólo allí donde lo permitan el nivel tecnológico alcanzado y la fuerza de trabajo existente; por eso dicho "hambre de tierra" de las agriculturas de subsistencia es más bien subjetivo que no objetivo, cf. P. George, *Geografía rural* (trad. esp.), Esplugues de Llobregat, 1977, 23.
4. Vid. L.A. García Moreno, La tecnología rural en España durante la Antigüedad tardía (ss. V-VII), *Memorias de Historia Antigua,* 3, 1979, 217-237.
5. Cf. L.A. García Moreno, El paisaje rural, 402-5; id., La tecnología rural, 222.
6. Cf. L.A. García Moreno, La Tecnología rural, 222-227.
7. Así, por ejemplo, en la extensión de las plagas de langostas, al hacer desaparecer en los reservorios las barreras vegetales para la fase *gregans,* cf. M. Barceló, Les plagues de llagost a la Carpetània, 578-649, *Estudis d'historia agrària,* 1, 1978, 76 y 81.
8. Cf. P. George, *op. cit.*, 58 y 62.
9. En relación a esto último vid. L.A. Gar-

cía Moreno, El paisaje rural, 402-405.

10. Vid. L.A. García Moreno, El paisaje rural, 418-423; id., La vid y el vino en la España tardoantigua, en *VIII Jornadas de Enología de Tierra de Barros,* Almendralejo, 1986.
11. Cf. Luis A. García Moreno, Cecas visigodas y sistema económico, en *II Reunión d'Arqueologia paleocristiana hispànica, Barcelona, 1982, 333-345; id., Imposición y política fiscal en la España visigoda, en Historia de la Hacienda española antigua y medieval (= Homenaje a D. Luis García de Valdeavellano),* Madrid, 1982, 268-270 y 285-292.
12. Cf. P. George, *op. cit.*, 169; F. Domínguez - G. Tejero, *Plagas y enfermedades de las plantas cultivadas,* Madrid, 1965, 313 ss.
13. G.Duby, *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea,* (trad. esp.), Madrid, 1976, ss.; id., Le problème des techniques agricoles, en *Settim. Stud. Alt. Medioev.*, XIII, Spoleto, 1966, 279 ss.; id., *Economía rural y vida campesina en el Occidente medieval (trad. esp.), Barcelona, 1968, 141 ss.*
14. *B.H. Slicher van Bath, Le climat et les récoltes en haut moyen âge, en Settim. Stud. Alt. Medioev.*, XIII, Spoleto, 1966, 414 ss.
15. Vid. L.A. García Moreno, La fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía, *Memorias de Historia Antigua,* 1, 1977, 249 ss.
16. Cf. P. George, *op. cit.*, 218.
17. Sobre toda esta previa hipostación teórica cf. W. Kula, *Problemas y métodos de la historia económica* (trad. esp.), Barcelona, 1973, 530-561.
18. Cf. en general: E. Le Roy Ladurie, Le climat. L'historie de la pluie et du beau temps, en J. Le Goff - P. Nora (edd.), *Faire de l'histoire,* III, Paris, 1974, 3-30, con una muy interesante bibliografía sobre tales estudios.
19. B.H. Slicher van Bath, art, cit., 412-414; C.E.P. Brooks, *Climate through the ages,* London, 1950, 300-306; K. Butzer, Der Umwelt Faktor in der grossen arabischen Expansion, *Saeculum, 8, 1957, 359-371.*
20. *W. Levison, Deutschlands Geschichtsquellen im Milttelalter. Vorzeit und Karolinger,* Heft 1, Weimar, 1952, 128.
21. *Vit. Aud.*, 7.
22. *Vit. Pat. Emert.,* V, 14, 2 (ed. Garvin). Sobre la cronología de episcopado de Inocencio vid. L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo,* Salamanca, 1974, s. nº 437.
23. *C. Toledo, XIV* (a. 684), 3.
24. *Vit. Pat. Emert.,* II, 21. Sobre el inicio del pontificado de Renovato ya en los años veinte del S. VII vid. L.A. García Moreno, *Prosopografía,* s. nº 438.
25. P.B. Uvarov, *Locusts and grasshoppers,* London, 1928.
26. Sobre todo ello véase F. Domínguez - García Tejero, *op. cit.*, 208 ss.
27. El llamado "Calendario de Córdoba" del siglo IX señala para la zona de la serranía cordobesa marzo como la fecha cuando se organizaba la lucha contra dichos ortópteros, al formarse los típicos cordones de su fase gregaria, Cf. sobre esta noticia L.A. García Moreno, La tecnología rural, 221.
28. Cf. M. Barceló, art. cit., 27 n. 19.
29. Cf. J. del Cañizo, La langosta y el clima, *Boletín de Patología Vegetal, y Entomología Agrícola*, 11, 1942, 179-200; M. Benlloch, Influencia de la humedad y la temperatura sobre la vitalidad y desarrollo de los huevos de langosta, *ibid.*, 15, 1947, 271-274; J. del Cañizo - V. Moreno, Biología y ecología de la langosta mediterránea o marroquí, *ibid.*, 18, 1959-1960, 209-242 sobre el estudio de la plaga de 1939-1940.
30. Cf. M. Barceló, art. cit., 69-70.
31. *Vit. Pat. Emert.*, V, 2, 3. Los años aproximados del pontificado de Massona son 573-600 vid. L.A. García Moreno, *Prosopografía*, s. nº 435.
32. Vid. L.A. García Moreno, Estudios sobre la organización administrativa del Reino visigodo de Toledo, *AHDE*, 44, 1974, 134-135.
33. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 33 (a. 583-584).
34. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 44. Ciertamente el texto presenta algunas oscuridades: en concreto no está claro si el *ager publicus* (= territorio dominado por el Imperio, y no me explico la perplejidad que muestra ante esta conocida expresión —cf. S. Teillet, *Des Goths a la Nation gothique*, Paris, 1984, 337 etc.— M. Barceló, art. cit., 80 n. 48 que sugiere una identificación con tierras fiscales!!) representa la misma realidad que esa *alia provincia*; la dificultad estaría en saber qué representa *huic* ¿al *ager publicus* o a la *provincia Carpetaniae*?
35. Vid. J. del Cañizo - V. Moreno, art. cit., 236.

36. Así también M. Barceló, art. cit., 70 y 81-82.
37. *L.V.*, II, 1, 12 (Chindasvinto). Cf. M. Barceló, art. cit., 70.
38. M. Barceló, art. cit.. 82-84 señala con razón la necesidad de estudiar estas consecuencias sociales, centradas en la escasez y desarticulación de la fuerza de trabajo campesina.
39. Vid. al respecto mi participación en la *Historia de España fundada por D. Ramón Menéndez Pidal*, III (en prensa), y mientras tanto J. Orlandis, Sobre el nivel de vida en la España visigótica, *Anuario de Estudios Medievales*, 8, 1972-1973, 17-33.
40. Barul., *Vit. Aemil.*, 27.
41. *Vit. Pat. Emert.*, V, 2,3.
42. Braul., *Epist.*, 3. Sobre la cronología de esta carta de Barulio a Isidoro de Sevilla vid. Lynch - Galindo, *San Braulio. Su vida y su obra*, Madrid.
43. *Cont. Hisp.*, 31 (ed. J. Gil).
44. Cf. C. Sánchez Albornoz, *El Ajbar Machmûa. Problemas historiográficos que suscita*, Buenos Aires, 1944; P. Chalmeta, Una historia discontinua e intemporal, *Hispania*, 33, 1973, 23-75.
45. *Ajbar Machmûa* (en C. Sánchez Albornoz, *La España Musulmana*, I, Madrid, 1973, 49).
46. *C. I Lérida*, 2.
47. *C. III Toledo*, 17.
48. *L. V.*, VI, 3, 7.
49. Así lo señala también M. Barceló, art. cit., 76.
50. Vid. J.N. Biraben - J. Le Goff, La Peste dans le Haut Moyen Age, *Annales ESC*, 24, 1969, 1486.
51. Cf. A. Serigó Segarra, *Medicina preventiva y social*, II, León, 1972, 1897-1906.
52. Hydat., a.a. 410 (48).
53. Máxime en el caso de noticias sobre la peste, cf. J. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1485.
54. *Chron. Caes.*, a.a. 542.
55. Cf. E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, II, Bruxelles, 1949, 841; J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1492; J.C. Russell, The earlier Plague, *Demography*, 5, 1, 1968, 174-184.
56. Aunque si consideramos todo el Mediterráneo se testimonian rebrotes, dispersos geográficamente y menores en Occidente, cada 10-20 años hasta el 654, con una pausa posterior hasta el 684, para continuar hasta el 750, vid. J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1492-1493.
57. *Vit. Pat. Emert.*, V, 2, 3; aunque en puridad el *morborum pestem* sea ambiguo cf. J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1491-1492, donde están ausentes gran parte de los datos hispánicos.
58. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VI, 33.
59. En Narbona existía una importante colonia de comerciantes orientales en esta época, cf. L. Brehier, Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen-âge, V[e]-VIII[e] siècle, *BZ*, 12. 1903, 12-13. Sobre la importancia de tales puertos para difundir la peste vid J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1493 y 1498.
60. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, IX, 22, cf. L. A. García Moreno, Colonias de comerciantes orientales en la Península ibérica (siglos V-VII), *Habis*, 3, 1973, 143.
61. Vit. Aud., 7.
62. *Cont. Hisp.*, 34; *Ajbar Machmûa* (texto citado en nota 45).
63. *C. XVII Toledo*, "Tomo regio" (ed. Vives, 525). Es posible que aquí la peste ya hubiera hecho su aparición en el 688, si ésta fue la causa de la muerte al mismo tiempo de los tres niños judíos cuya lápida sepulcral ha llegado hasta nosotros, vid., S. Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, Cambrigde (Mass.), 1937, 148 SS.; en todo caso una nueva pulsación pestífera se documenta en Oriente a partir del 684, tras una larga pausa: J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1497.
64. Cf. J.N. Biraben - J. Le Goff, art. cit., 1499; J. Heers, *Occidente durante los siglos XIV y XV* (trad. esp.), Barcelona, 1968, 58-59.
65. Cf. E.A. Thompson, The End of roman Spain, *NMS*, 21, 1977, 3 ss.; L.A. García Moreno, Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península ibérica, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 79, 1976, 32 y ss.
66. Cf. L.A. García Moreno, Andalucía durante la Antigüedad Tardía. Aspectos económicos y sociales, en *I Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1978, I, 301-303.
67. Cf. E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, 60 ss., etc.
68. Cf. E.A. Thompson, *The Goths*, 157 ss.; L.A. García Moreno, *El fin del Reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, 47-51.
69. Greg. Tur., *Hist. Franc.*, VIII, 30.
70. La cifra más alta que se podría dar aquí, con carácter de verosímil, serían los

5.000 caídos en un encuentro entre godos y francos en el 589: Greg. Tur., *Hist. Franc.*, IX, 3, 1.

71. Vid., por ejemplo, *C. VIII Toledo*, 2; Taio, *Epist.*; Iul., *Hist. Wamb.*.
72. *L.V.*, IX, 2, 1 y 2. Cf. L.A. García Moreno, Estudios, 79 ss.; H.J. Diesner, König Wamba und des westgotische Frühfeudalismus, *JOByzantinistik*, 18, 1969, 7 ss.; J. Orlandis, Los romanos en el ejército visigodo, en *Homenaje a Don Justo Pérez de Urbel*, Silos, 1977, 123 ss.; M. Vigil - A. Barbero, *Los Orígenes del feudalismo en la península Ibérica*, Barcelona, 1978, 44-52.
73. *L.V.*, IX, 2, 2.
74. Cf. R. Doerhaerd, *Occidente durante la alta Edad Media* (trad. esp.), Barcelona, 1974, 35-41.
75. Cf. R. Doerhaerd, *op. cit.*, 29 ss.; G. Duby, *Guerreros*, 14-17.
76. R. Doerhaerd, *op. cit.*, 40.
77. A este respecto interesa el estudio de los términos *hospites* o *accolae*, sobre los cuales vid. R. Doerhaerd, *op. cit.*, 106; Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris, 1922, 357 n.4; E. Levy, *West Roman Vulgar Law. The Law of Property*, Philadelphia, 1951, 91 y n. 422.
78. Cf. A. D'Ors, *El código de Eurico*, Roma-Madrid, 1960, 182.
79. *L.V.*, X, 1, 13.
80. Cf. un cuadro parecido para el primer movimiento roturador en el siglo XI, y siguientes, en G. Duby, *Economía rural*, 102 ss. Sobre la situación de los *conclusi* y *prata* en el paisaje agrario hispánico vid. L.A. García Moreno, El paisaje, 410 y 424 ss.
81. *L.V.*, X, 1, 9.
82. Cf. R. Vañó Silvestre, El oratorio rupestre del cortijo de Valdecanales, Rus (Jaen), *MM*, 11, 1970, 213-222; T. Hauschild - H. Schlunk, *ibid.*, 223-230; J. Fontaine, *L'art preromain hispanique*, ed. Zodiaque, 1973, I, 410 ss.
83. Sobre ellos vid. en general J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1945, y F.J. Simonet. *Historia de los mozárabes de España*, II, Madrid, 1983, 332 ss. No obstante la zona debía verse muy desorganizada como consecuencia de las plagas de langosta, pero era asiento de importantes latifundios (así el "Pago de Artobás" en Cabeza de Buey, cf.).
84. Cf. J. Orlandis, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, 71 ss.
85. Cf. A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península ibérica*, León, 1973, I, 252.
86. *Vit. Fruct.*, 6 y 14. Cf. Braul., *Epist.*, 44.
87. Vid. L.A. García Moreno, El paisaje, 419.
88. *Vit. Fruct.*, 14 y 3.
89. Iul., *Vit. Hild.*; *Vit. Fruct.*; *Vit. Pat. Emert.*, III, 9; y los casos conocidos por la Arqueología de Casa Herrera ? (J. Fontaine, *op. cit.*, I, 393), El Germo (T. Ulbert, *MM*, 9, 1968, 329-375; J. Fontaine, *op. cit.*, I, 396), y Santa Marta de Falperra (P. Palol, *Arqueología paleocristiana de la España romana y visigoda*, Madrid-Valladolid, 1966, 371-373; J. Fontaine, *op. cit.*, I, 405).
90. Así el Rufianense: Val., *Ord. Quer.*, 7; *Vit. Fruct.*, 8. El caso de este monasterio es también muy significativo de la mayor densidad de cultivo de una área antes en gran parte baldía: frente a un solo monasterio —el fundado por Fructuoso— de *Vit. Fruct.*, 6 están los varios mencionados en Val., *Ord. Quaer.*, 7, muy posiblemente fruto de una intensa colonización monástica durante esos 40 o 50 años intermedios (cf. M.C. Díaz y Díaz, A propósito de la "Vita Fructuosi", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 8, 1953, 169; id., *La vida de Fructuoso* Barga, 1972, 20). Muy interesante al respecto es también *Reg. Comm.*, 2 y Fruct., *Reg.*, 22.
91. Cf. M.C. Días y Díaz, El eremitismo en la España visigoda, *Revista portuguesa de Historia*, 6, 1955, 226 ss.
92. Val., *Repl.*, 11; 14 y 16.
93. Cf. F. Iñíguez Almech, Algunos problemas de las viejas iglesias españolas, en *Cuad. Trab. Esc. Esp. Hist. Arq. en Roma*, VII, 1955, 21-53.
94. Algo parecido ocurriría después en todo el Occidente a partir de la época carolingia, cf. G. Duby, *Economía rural*, 101.

"COMUNIDADES MONASTICAS Y COMUNIDADES CAMPESINAS EN LA ESPAÑA VISIGODA"

Pablo C. Díaz Martínez
(Universidad de Salamanca).

La utilización, durante mucho tiempo, de las Reglas monásticas hispanas de época visigoda como documentos meramente religiosos y la busqueda en ellos, básicamente, de elementos formales o de elementos dogmáticos, casi siempre desde una óptica confesional, ha impedido que estas fuentes nos sirviesen para un conocimiento más profundo de la realidad social hispanovisigoda.

Este es el caso de la *Regula Communis*, que ahora nos interesa. Una erudición bastante copiosa se ha ocupado de discutir el carácter de esta Regla, su cronología y su autoría. Por un lado se ha discutido si es obra de varios redactores o de una sola pluma, y en este caso si es un trabajo de Fructuoso. Por otra parte se ha discutido el carácter más o menos ortodoxo de los monasterios que regula, así como las influencias y fuentes con las que está emparentada(1).

Aun considerando que estos aspectos son de capital importancia creemos que la R.C. puede, y debe, utilizarse como un medio para acercarnos a la sociedad del NO hispano en la segunda mitad del S. VII. Acercarnos no sólo a sus concepciones religiosas, y a la existencia de un monacato más o menos ortodoxo, sino también a su entramado social.

Vamos a partir aquí de la referencia clara en la R.C. a la existencia de profesiones colectivas, aquellas que impulsaban a grupos familiares y, quizás también, a comunidades campesinas completas a organizarse en forma monástica o a ingresar como un todo en un monasterio. No son en tal sentido monasterios dúplices, sólo podríamos denominarlos dúplices en cuanto que la legislación que la R.C. les asigna hace una separación práctica de los hombres y las mujeres en la comunidad (2), pero, en su origen, está claro que se trata de profesiones de grupos amplios, donde se incluirían la familia propiamente dicha y sus servidores.

Hasta donde las fuentes nos permiten acercarnos a la realidad, esta forma de acceso a la vida monástica se circunscribe exclusivamente al ángulo noroccidental de la Península. La R.C. comienza por una crítica a este tipo de profesiones y al hacerlo nos da una visión exacta de cuál es su estructura: "Suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al infierno, y juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo la firmeza de juramento, y consagrar iglesias en sus propias moradas con título

de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios"[3]. Los redactores de la Regla denostan tal tipo de fundaciones, que no son para ellos monasterios sino alteración de las normas eclesiásticas, "perdición de las almas y subversión de la Iglesia"[4]. Los legisladores debían ser conscientes de su incapacidad para erradicar tal tipo de manifestaciones, de aquí que intentasen una adecuación, bastante heterodoxa, entre estas comunidades y la norma canónica. Aun así, parece que estas prácticas estaban ampliamente extendidas y que la Regla no iba a ser medida suficiente para erradicarlas, puesto que en el mismo capítulo se conmina a los destinatarios a no tener a tales por monjes, sino por herejes, mandándoles que no tengan trato con ellos ni los imiten[5]. Su extensión y pervivencia aparece confirmada por los escritos de Valerio quien a fines de siglo da cuenta de la ordenación como monjes en los monasterios de los hijos de las familias que a ellos pertenecían, siervos y niños de las posesiones, que eran introducidos en la vida monástica a la fuerza para ayudar en sus tareas; en este caso Valerio considera, también, que la denominación de monjes es incorrecta[6]. No creemos que Valerio esté criticando aquí a los monjes sujetos a la R.C., sino a los monasterios que no estaban sujetos a una norma regular, tan arraigados que seguirían perviviendo cuando los visigodos perdieron el control político de la Península, puesto que monasterios en los que la autoridad abacial se transmitía dentro del grupo familiar, o que estaban abiertos únicamente a la parentela del fundador, son identificados en los ss. VIII al X en el entorno geográfico que nos ocupa[7].

Habría que preguntarse el por qué de esta delimitación geográfica. ¿Qué circunstancias llevaban a que en la antigua *Gallaecia* romana, y no en otros entornos, apareciese esta forma peculiar de organización monasterial?. Creemos que hay que poner este hecho en relación con la incidencia que un proceso de cristianización tardía tuvo sobre una población rural donde aun tenían gran vitalidad las estructuras sociales indígenas y sus prácticas ancestrales.

A medida que el poder romano y la cultura clásica se iban agrietando, las culturas locales resurgían, o mejor decir que se volvían transparentes al retirarse el velo de la romanidad. La llegada de los germanos, y el hecho de que en algunas zonas no consiguiesen rellenar el vacio dejado por el fin del poder romano, llevó a que estos pueblos llegasen, incluso, a desarrollar organizaciones políticas y militares relativamente fuertes.

La arqueología nos ha mostrado la perdurabilidad del habitat pre romano. A partir de finales del Imperio se constata la reocupación y revitalización guos castros, tanto en las zonas de la actual Galicia, como en el Norte de Portugal y en los bordes de la Meseta Norte, en las actuales provincias de Burgos, Palencia y Salamanca[8]. Reutilización de los castros que se confirma por ejemplo en el *Parroquiale Suevum*, donde Porto es denominado *castro nouo*[9], lo que hace pensar en una reocupación o en una ocupación de nueva planta, con una forma de habitat muy concreta; un siglo antes Hidacio nos daba cuenta de la utilización de los castros por los hispano-galaicos que obligaban a aceptar la paz a los suevos porque retenían los castros más seguros[10].

Otro tipo de fuentes nos ha mostrado la pervivencia de prácticas paganas, que son denunciadas a partir del s. VI por Martín de Braga[11], y son puestas de manifiesto, también, por los escritos de Valerio del Bierzo un siglo después[12].

Además las fuentes nos dan noticia de pueblos concretos del NO hispano, pueblos que no sólo subsistían como elementos residuales sino que tienen entidad

y fuerza propia. Sería el caso de auregenses y aunonenses citados por Hidacio(13), así como runcones(14) y sappos(15). Más interesantes para el fin que nos ocupa son las referencias que encontramos en el *Parroquiale Suevum*, documento que puede darnos cuenta de la organización eclesiástica gallega en la segunda mitad del s. VI, y además nos muestra que esta organización fue respetuosa con la realidad social preexistente. De algo más de 130 parroquias recogidas, al menos 21 se corresponden con gentilicios: coetos (Braga); seuos, cauarcos (Lugo); bibalos, teporos, georros, verecanos, calapacios maiores (Orense); maurelos superiores e inferiores, francelos, pesicos, senabria, bergido y senimure (Astorga); contenos, celenos, metacios, mercienses, pestemarcos (Iria); y celesantes (Tuy)(16). Vemos en este caso que la organización eclesiástica refleja la realidad sociológica preexistente, donde los grupos gentilicios van adquiriendo un sentido territorial, proceso que la organización eclesiástica probablemente ayudó a consolidar.

Nos encontramos en un medio en el que las comunidades indígenas tienen gran vitalidad, al mismo tiempo que la R.C. nos estaría mostrando un medio, un habitat, una explotación de recursos, muy pobres, que nos ponen en relación con medios geográficos apartados y de difícil explotación; la misma Regla nos habla de precipicios, peñascos, pendientes y abismos(17), probablemente zonas que no habían sido "colonizadas" y que se hallaban sometidas a formas socioeconómicas prerromanas. A diferencia de lo que podría ocurrir, por ejemplo, en la Bética, "en las regiones más alejadas del Mediterraneo la implantación de campos y viñas se había realizado cada vez de forma menos homogenea, en suelos cada vez más escasos y dispersos que parecían propicios a la creación de claros agrícolas alrededor de villas aisladas"(18). Esto llevaba a una neta distinción entre islotes agrícolas o de agricultura transformada por la introducción de prácticas romanas, y la zona del *saltus* donde "se mantienen formas primitivas de asentamiento, anteriores a la conquista romana"(19). La R.C. estaría ordenando, pues, territorios marginales, con una explotación del *saltus* y no de fincas de "colonización romana".

Es muy posible, por ello, que estas profesiones colectivas tuviesen por protagonistas a propietarios indígenas que convertían su casa y sus tierras en "monasterios", haciendo profesos a familiares y servidores; en la medida que eran varios los vecinos que se unían en tal empresa, creemos que se puede decir que este tipo de profesión era una manera de organizarse las comunidades campesinas. La R.C. además de advertir sobre la irregularidad de estas comunidades, nos informa de sus fines y medios. Si aceptamos la descripción de la Regla como fidedigna debemos creer que estos monasterios vivían a su capricho, sin aceptar el sometimiento a un superior; que además no entregan nada de sus bienes a los pobres, sino que al contrario tratan de quedarse con lo ajeno, como si ellos fueran pobres, para lograr con su mujeres e hijos mayor lucro que en la vida seglar(20). Se trata, pues, de comunidades ordenadas a un fin muy concreto, obtener un beneficio económico; y probablemente reunidas en defensa de unos intereses comunes a sus miembros. Aunque parece que esa comunidad de fines se convertía a menudo en conflicto de intereses(21). Estos conflictos tenían su origen, según la Regla, en la finalidad no religiosa de su unión, en su preocupación mundana y en que desde su origen tienen ya la intención de separarse, todo lo cual les lleva a elegir para su gobierno un abad que cumpla sus caprichos, y obran así para mantenerse siempre bien unidos a los seglares y a los príncipes de este mundo(22).

La R.C. pretende ordenar esta situación. En cuanto al problema de la autoridad, regula en dos capítulos cuales han de ser las cualidades del abad a elegir(23) y cuál la observancia que ha de seguir(24). Aquí la Regla nos muestra una vez más las dificultades de transformar estas comunidades en monasterios. Frente al abad pusilánime, elegido casi en función de su debilidad, se prevee un abad experimentado en la observancia así como apartado de las propiedades seglares(25); este abad no será ahora un hombre sometido a la voluntad de sus profesos, sino que será, por encima de todo, un defensor de los intereses del monasterio, cuyas propiedades ha de defender frente a cualquiera que pretenda llevarse algo, aunque haya de ser recurriendo a un litigante seglar(26). La Regla plantea que los abades de estos monasterios, de aquellos situados en una región determinada, celebren reuniones mensuales(27); tal medida, además de poner de manifiesto la existencia de una confederación monástica, nos indica la preocupación de la jerarquía ortodoxa por definir unos comportamientos uniformes, capaces de hacer frente a la confusión que generaría un conjunto de comunidades funcionando cada una según su criterio.

Sobre el problema de las profesiones en sí, la R.C. va a prever una doble via de acceso al monasterio. Junto al ingreso individual la Regla se vió obligada a respetar el acceso de los grupos familiares completos: los padres con los hijos menores de siete años, quienes se somenten a la jurisdicción del abad tras abandonar sus posesiones en el mundo(28). La referencia a que han de vivir en el monasterio como huéspedes y viajeros(29) no debe ser equívoca, puesto que el sometimiento a la obediencia y la estadía permanente los convertía en parte de la comunidad. Sobre el acceso de los siervos, la Regla no lo cita expresamente, sin embargo al plantear que el monje enfermo no sea atendido por su esclava(30) suponemos que estos ingresaban con sus dueños en el monasterio y permanecían allí en su condición de dependientes personales.

Que en algún momento fuesen irregularmente ordenados como monjes, tal y como indica Valerio, no es sino una anomalía más de estos monasterios tan reacios a someterse a la disciplina.

Hemos buscado el origen de esta forma peculiar de profesión y organización monasterial en la pervivencia de estructuras indígenas en el NO hispano. Pervivencia que conllevaría unas formas de propiedad a mitad de camino entre la apropiación privada y la explotación colectiva y donde el monasterio podía resolver ese conflicto a nivel social. Mientras que, a nivel religioso, probablemente implicaba una adecuación a sus formas vivenciales de tipo comunitario.

Si buscamos otros ejemplos en el mundo cristiano antiguo que pudiesen responder a este esquema, los encontramos en las cristiandades celtas. Según O. Loyer(31), el cristianismo celta es el reflejo de una civilización rural y tribal. Cuando el cristianismo fue introducido en estos medios rurales, fueron las formas monásticas las que mejor se adecuaron a estas estructuras sociales, "familia social y familia monástica son una y otra comunales". En este medio incluso la estructura de habitat, un conjunto de casas con un cerco de piedra, da más énfasis al aspecto comunitario y de entorno cerrado que podemos asociar con la morfología del edificio monasterial. La autoridad del monasterio se va a asociar a la autoridad de la tribu, hasta el punto de transmitirse dentro de un grupo clánico o familiar concreto, situación que conocemos para algunos monasterios hispanos altomedievales(32). La asimilación monasterio tribu se hace muy estrecha, el *Parrochiale* nos

hacía mención de parroquias con nombres étnicos. Entre los distintos monasterios va a darse tanta separación como entre las antiguas tribus; en nuestro caso veríamos como la R.C. pretende reducir diversos monasterios a una disciplina única. Esta organización monástica de las cristiandades celtas tenía tanta fuerza que la jerarquía eclesiástica veía trastocados sus papeles, no siendo raros los casos de obispos sometidos como súbditos a los abades, que eran simples presbíteros con funciones sacramentales[33]. La organización episcopal ligada a la estructura social urbana no encajaba en este medio rural[34].

Vemos un paralelismo formal asombroso[35]. Se nos plantea, ahora, el problema de la influencia "céltica" en la cristianización del NO hispano. Más teniendo en cuenta que una colonización "britona" arribó a las costas gallegas en algún momento indeterminado antes de mediados del s. VI[36]. El texto del *Parrochiale* nos da cuenta de una sede de los britones con un monasterio y otras iglesias entre los astures[37]; noticia únicamente respaldada por la asistencia de obispos de esta sede a distintos concilios suevos y visigodos[38]. Para E.A. Thompson[39] el texto del *Parrochiale* sugiere que la influencia de estos britones se extendió por una amplia superficie geográfica, con un monasterio, quizás identificado también con la sede episcopal, y varias iglesias en el territorio de la actual Asturias, pasando el rio Eo. El hecho de que en esta zona, al Norte de la actual provincia de Lugo y Oeste de Asturias, no se identifique ninguna otra iglesia nos hace pensar que esta zona estuviese organizada como, y dependiendo de, estas cristiandades celtas; y en cuanto católicos eran aceptados en los concilios de Braga y Toledo. Lo difícil es precisar qué parte hay de influencia directa y cuánto de coincidencia formal entre estas comunidades célticas y el monacato irregular que conocemos por la R.C. En este sentido hay que anotar que sólo en esta zona antes dicha se da una ausencia de parroquias, y que para el resto de Galicia contamos con una estructura parroquial más tradicional. Igualmente hay que advertir que un monasterio con carácter de episcopado, el de Dumio, había sido fundado a mediados de este siglo por Martín, cuyas fuentes doctrinales estaban en la Tebaida egipcia y no en la Iglesia de las Islas Británicas. Por nuestra parte creemos que si la organización monasterial de las comunidades campesinas del NO hispano tuvo su modelo en las formas celtas, esta influencia sólo fue posible porque en esta zona se daba una organización socio-económica similar. Pudiendo darse, incluso, la aparición de formas organizativas similares sin necesidad de un proceso "misional" por parte de estos "britones".

NOTAS

1. De una manera rápida se puede consultar J. Campos — I. Roca, *Santos padres españoles*, Madrid, 1971, pp. 165-171. A. Linage Conde, "En torno a la *Regula Monachorum* y sus relaciones con otras Reglas monásticas", *Bracara Augusta* XXI (1967), pp. 123-163; Id., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. I: El monacato hispano prebenedictino*, León, 1973, p. 235 ss. J. Orlandis, "El movimiento ascético de S. Fructuoso y la congregación monástica dumiense", en *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, pp. 69-82; Id., "Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", en *Estudios...*, pp. 97-123. R. Gregoire, "Valeurs ascétiques et spirituelles de la Reg. mon. et de la Reg. com.", *Bracara Augusta* XXI (1967), pp. 328-345.
2. *Reg. Com.* 6: *Qualiter debeant uiri cum uxoribus ac filiis absque periculo uiuere in monasterio.*

3. *Reg. Com.* 1: *Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare.*
4. *Reg. Com.* 1: *Nos tamen haec non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesias subuersionem.*
5. *Reg. Com.* 1: *Hoc tales ubi reperitis non monachos sed hypocritas et haereticos esse credatis. Et hoc optamus et omnino uestram sanctitatem quaesumus, cum talibus nullam conuersationem iubemus habeatis, neque eos imitetis...*
6. *Beati Valeriii de genere monachorum,* 1:... *tolluntur ex familiis sibi pertinentibus subulci, de diversisque gregibus dorseni, atque de possessionibus parvuli, qui pro officio supplendo inviti tondentur et nutriuntur per monasteria, atque falso nomine monachi nuncupantur.*
7. Ver J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media,* t. II, Madrid, 1934, pp. 315-317; J. Orlandis, "Los monasterios familiares en Hispania durante la Alta Edad Media", en *Estudios...,* p. 143 ss.
8. P. de Palol, "Problemas ciudad-campo en el Bajo Imperio en relación a la ciudad de Lugo", *Actas del Bimilenario de Lugo,* Lugo, 1977, p. 163.
9. *Parr. Suev.* II, 1: *Ad sedem Portugalensem in castro nouo ecclesias...*
10. Hydat.,*Chron.* 91: *per plebem, quae castella tutiora retinebat.*
11. *De correctione rusticorum* 1 y 16. *ut pro castigatione rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione degentes cultum venerationis plus daemoniis quam dece persolvunt;* 16: *Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivia cereoles incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli?.* Sobre el paganismo en esta época sigue siendo clásica la obra de S. Mckenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom,* Washington, 1938.
12. Ver C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late visigothic period,* Washington, 1949, p. 115.
13. Hydat., *Chron.* 202; 233; 239; 249.
14. Iohan. Bicl., *Chron.* 6, 3; Isid., *Hist. Suev.* 91; Id. *Hist. Goth.* 61.
15. Iohan. Bicl., *Chron.* 7, 5.
16. *Corpus Christianorum* CLXXV, *Itineraria et Alia Geographica,* Turnholti, 1965, pp. 413-420. Senabria, bergido y senimure son identificados como celtas por P. David, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du V a XII siécles,* Coimbra, 1947, p. 80.
17. *Reg. Com.* 9.:... *et fragosa et abrupta montium et inaccesibilia uallium prohibeantur ne ad praecipitum defluant.*
18. G. Duby, *Guerreros y campesinos,* Madrid, 1977, p. 24.
19. G. Duby, *op. cit.,* p. 25.
20. *Reg. Com.* 1: *Et quia suo arbitrio uiuunt nulli senionem nolunt esse subiecte; et nis de propria substantia paupelibus erogant, sed adhue aliena quasi pauperes rapere festinant, ut cum uxoribus et filiis plus quam un saeculo erant lucra conquirant.*
21. *Reg. Com.* 1: *Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant. Et res quas ante per imaginariam karitatem expetendas communiter miscuerant. non iam simpliciter sed cum exprobatione unus alteri raptat.*
22. *Reg. Com.* 1: ...*talem praesse sibi abbatem desiderant ut ubi se uoluerint conuertere quasi cum benedictione suas uoluntates faciant...Et hoc agunt ut semper cum saecularibus et huius mundi principibus commune consortium habeant.*
23. *Reg. Com.* 3: *Qualis debeant eligi abbas in monasterio.*
24. *Reg. Com.* 10: *Quid debeant obseruare abbates.*
25. *Reg. Com.* 30: *Primum praeuidendus est abbas uitae sanctae institutione duratus; non conuersatione nouellus, sed qui per diuturnum tempus in monasterio sub abbate desudans inter multos est comprobatus, et non habet hereditatem in saeculo.*
26. *Reg. Com.* 3:*Si certe aliquis insequutor monasterii accesserit et aliquid auferre conauerit et per uim tollere uoluerit uni de laicis causam iniugat, et ipso fidelissimo christiano quem uita bona commendat et fama mala non reprobat, qui et res monasterii absque peccato iudicet et quaerat.*
27. *Reg. Com.*10: *Secundo ut per capita mensium abbates de uno confinio uno*

se copulentur loco...

28. *Reg. Com.* 6: *Cum uenerit quispiam cum uxore uel filiis paruulis id est infra septem annos, placuit sanctae communi regulae ut tam parentes quam filii in potestatem se tradant abbatis, qui et ipse abbas omni sollicitudine quid obseruare debeant rationabiliter eis disponat: primum nullam corporis sui potestatem habeant, neque de cibo aut indumento recogitent. Neque facultates aut uillullas quas semel reliquerunt ulterius possidere praesumant.*
29. *Reg. Com.* 6:*...sed tamquam hospites et peregrini subiecti in monasterio uiuant.*
30. *Reg. Com.* 17:*...non ancillam...*
31. *Les chrétientes celtiques,* París, 1965, p. 63 ss.
32. Ver arriba, nota 7.
33. Sobre este y otros temas relacionados con las cristiandades celtas se puede ver N. K. Chadwick, *The age of the Saints in the Early Celtic Church,* London, 1960, pp. 1-60. Más antiguo pero aun interesante L. Gougaud, *Christianity in celtic lands,* London, 1932.
34. O. Loyer, *op. cit.*, p. 42.
35. Sobre este particular ver P. David, *op. cit.*,p. 57 ss.
36. J. M. Wallace-Hadrill, *The Barbarian West,* London, 1967, p. 118. La llegada de pueblos bárbaros por mar a estas costas no parece excepcional; Hidacio nos cuenta que los herulos desembarcaron por dos veces en la costa de Lugo en los años 455 y 459; Hydat., *Chron.* 171; 194.
37. *Parrochiale suevum* XIII, 1: *Ad sedem Britonorum ecclesias que sunt intro Britones una cum monasterio Maximi et que in Asturiis sunt.*
38. *C.II de Braga; C. VII de Toledo; C. VIII de Toledo y C. III de Braga.* A. Tovar, "Un obispo con nombre británico y los origenes de la diócesis de Mondoñedo", *Habis* 3 (1972), pp. 157-8, repara en el hecho de que sólo uno de estos obispos tiene nombre celta, Mahiloc asistente al Concilio II de Braga; lo que pone en relación con un rápido proceso de pérdida de su identidad nacional y lingüistica.
39. "Britonia", en *Christianity in Britain,* M.W. Barley — R.P.C. Hanson (ed.), Leicester, 1968, p. 203.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

EL IMPACTO VISIGODO EN LA ACTUAL PROVINCIA DE AVILA

Angeles Alonso Avila
Universidad de Valladolid.

A la hora de abordar el estudio de la época visigoda en la actual provincia de Avila hay que contar con dos tipos de fuentes, las literarias y las arqueológicas. Dentro de las primeras cabe hacer una doble división; por un lado aquellas que tratan asuntos de índole civil —preferentemente de orden político— y por otro, las de temática religiosa, dentro de las cuales las actas conciliares ocupan el primer lugar. Por lo que hace referencia a las fuentes arqueológicas, las pizarras inscritas serán el tipo principal de hallazgo con que cuente la provincia.

La evolución histórica de esta provincia, que por sí misma no se ve reflejada en las fuentes de carácter civil, debe ser elaborada teniendo en cuenta sobre todo las alusiones que a la antigua provincia Lusitana —demarcación en la que el territorio se veía incluido— hacen las historias y crónicas, bien de contenido general para todo el ámbito hispánico o bien de carácter particular y circunscrito a una demarcación determinada, en este caso, la Lusitania.

Será en el año 411 cuando esta provincia y parte de la Cartaginense hagan su aparición en las fuentes como escenario del asentamiento del pueblo alano. La relativa situación de calma que se produjo cuando los nuevos habitantes peninsulares "trocaron sus espadas por el arado", no fue duradera; el gobierno imperial, fortalecido con la eliminación de los usurpadores galos y habiendo restablecido su posición política y militar en la mayor parte de la Galia, adoptó la decisión de restaurar el pleno dominio en la Península Ibérica valiéndose del pueblo visigodo, federado del Imperio a cuyo frente se encontraba Valia, quien habiendo establecido en el año 515 una alianza con el poder romano, a causa de las dificültades por las que su pueblo atravesaba, se comprometió a aniquilar a los vándalos silingos y alanos ya asentados en el territorio peninsular.

Si la Lusitania y dentro de ella Avila, se vio conmocionada por los acontecimientos que en aquella ocasión (a. 417-418) hubieron de ser proyectados y llevados a efecto desde el seno del poder imperial; los sucesos que de nuevo iban a afectar a esta provincia cuando en el noroeste de la Península se produjera la asociación al trono de Requila en el 438, no iban ya a tener un carácter foráneo sino típicamente hispano, ya que iban a venir de la mano de otro pueblo invasor, el suevo, asentado ya desde el 411 en Hispania. Requila, después de invadir la Bética y a orillas del *Singion* derrotar al dux militar romano *An-*

devoto, se dirige a Lusitania y toma Mérida, metrópoli de la provincia. El pueblo suevo se había extendido más allá de sus primitivas sedes de la Galaecia, ampliando su radio de acción a la provincia lusitana.

Esta situación sin embargo no habría de mantenerse por mucho tiempo. El periclitar del reino suevo, si bien ya se había iniciado con las temerarias campañas de Requiario, vencido en el Orbigo por Teodorico II, otro caudillo también visigodo, Eurico, habría de traer para la Lusitania nuevas situaciones de preocupación. Fue esta provincia la primera en verse afectada por el enfrentamiento entre suevos y visigodos, ya que si en una primera fase de la contienda, la toma de la ciudad de Mérida por Eurico y la entrega traidora de Lisboa por Lusidio, su gobernador, supuso un momentáneo equilibrio de la situación, en un segundo momento, y como consecuencia de la cuestión de Lisboa, los visigodos devastaron Lusitania, provincia que a partir del año 468 iba a quedar bajo el dominio visigodo.

Durante el oscuro periodo que siguió a la destrucción del reino tolosano, y hasta la asociación al trono de Leovigildo por su hermano Liuva, la Lusitania no aparece de forma prolija en las fuentes. Posiblemente en estos tiempos la vida se desarrollara sin alteración bajo el poder de la antigua nobleza territorial hispanorromana poseedora de grandes patrimonios fundiarios que preferentemente continuaba residiendo en los núcleos de población más importantes como Mérida, ciudad bien atestiguada a través de las Vidas de los Santos Padres Emeritenses.

Pero si de la actual provincia abulense las fuentes literarias de carácter civil no hacen una mención expresa, no ocurre lo mismo con los testimonios literarios de carácter religioso, particularmente con los textos conciliares. Nota importante a destacar dentro de la provincia, es la existencia de sede episcopal durante la época visigoda. Cuando en las fuentes de carácter político las alusiones a la provincia lusitana se hacen menos frecuentes; los documentos conciliares toman el relevo para informar de lo acontecido; esta vez de forma particular (sede abulense) en el terreno religioso.

La mencionada sede episcopal no comienza a verse representada en estos tiempos de dominación germánica hasta el año 610, en que el obispo *Iustinianus* firma el decreto emitido bajo el gobierno del monarca Gundemaro, en el que se daba preeminencia a la iglesia de la capital y a su obispo, sobre todas las demás iglesias provinciales(1); a partir de esta fecha la participación de la sede abulense en los concilios no será del todo regular(2). El prelado *Theodoigius* suscribió el IV concilio toledano celebrado en el tercer año del reinado de Sisenando (a. 633), pero hasta el 646, en que se celebra el VII sínodo nacional al que asiste *Eustachius* se nota la ausencia de prelados abulenses. Posteriormente *Amanungus* asistirá al VIII concilio nacional que, celebrado en el año V del reinado de Recesvinto (a. 653) en la basílica toledana de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, se ocupó tanto de cuestiones religiosas como de orden civil: en la reunión fue leido un decreto del Alto Tribunal dado en nombre del príncipe, por el cual se hacía pública la restitución de todos aquellos bienes que hubieran sido usurpados, mediante coacción por el monarca Chindasvinto. *Asfalius* por su parte estará presente en dos concilios, uno provincial, celebrado en Mérida en el año 666 con el fin de debatir cuestiones de orden interno relativas al funcionamiento de sus diócesis; y otro nacional, el XII concilio toledano

(a. 681), reunido en la basílica de los Santos Apóstoles, y durante el primer año del reinado de Ervigio. A *Onigisis*, suscriptor del XIII concilio nacional (a. 683), celebrado bajo el gobierno de Ervigio y en el que se propone la condonación de los impuestos atrasados hasta el primer año de su reinado, seguirá *Iohannes*, asistente a los sínodos nacionales XV (a. 688) y XVI (a. 693), celebrados bajo el gobierno de Egica(3).

Por lo que hace referencia a las fuentes de tipo arqueológico, enterramientos, monedas, objetos de adorno, objetos litúrgicos, piezas de arnés, pizarras y útiles de trabajo o ajuar doméstico, son los testimonios que hablan del impacto visigodo en la actual provincia abulense.

Fue en Diego Alvaro, en el lugar denominado "Los Corralillos", donde las excavaciones pusieron al descubierto un núcleo de población visigodo, acompañado de algunos enterramientos que, ordenados éstos de este a oeste, aparecían formados por grandes lajas de piedra. Así mismo en Solosancho, además del núcleo de población fortificado, enclavado en la cumbre del cerro de Navasangil y con construcciones de tipo rectangular ordenadas al parecer sin ningún tipo de urbanismo, apareció una necrópolis en la falda del mencionado cerro, cuyos enterramientos habrían de ser puestos en relación con el núcleo habitado de la parte superior(4). Estos dos yacimientos proporcionaron igualmente objetos de adorno —un broche de cinturón de estilo bizantino en los Corralillos y dos placas de cinturón deterioradas y decoradas en su cara anterior en Solosancho— fragmentos cerámicos elaborados a torno, de coloración gris y rojiza y en general con ausencia de decoración —respecto a la cerámica también es de destacar Arevalillo y San Miguel de Serrezuela(5)— y finalmente piezas de arnés, piezas circulares con estribos que en este caso únicamente fueron halladas en Solosancho.

Si útiles de trabajo o ajuar doméstico: llaves, llares, herramientas semejantes en su conjunto a las del Castro de la Yecla de Santo Domingo de Silos, aparecieron en la Dehesa de Bellanosa, a tres kilómetros de San Miguel de Serrezuela los objetos de tipo litúrgico tuvieron una mayor difusión en cuanto a su nivel de hallazgo. Una patena muy llana y con pie cilíndrico soldado apareció en Cardeñosa. La pieza está fundida y formada por una gruesa lámina de bronce. En la parte inferior, en el centro, tiene un sencillo botón plano rodeado de tres cordones: uno de los cuales, el más ancho, bordea una inscripción carente de formulario litúrgico e indicativa únicamente del propietario de la pieza(6).

Por lo que a jarritos litúrgicos se refiere, dos son los proporcionados por la provincia abulense, uno, cuya procedencia es extremadamente dudosa inclúso para el ámbito general de la provincia, es el depositado en el Museo Arqueológico Nacional, de forma esférica, boca circular con un ligerísimo reborde, asa con botón en la parte alta de la curva y tres pies o asientos ovoides como sustentación. La superficie está ligeramente lisa y sin decoración ornamental, exceptuando una doble línea incisa en la parte mayor del ensanchamiento. Este ejemplar copto, procedente del comercio mediterráneo, se encuentra en casi perfecto estado de conservación(7). El otro jarrito litúrgico procede de Adanero. La pieza, perteneciente al grupo I del corpus de Palol (bronces importados), y dentro del mismo al tipo 2, es un ejemplar actualmente extraviado que presenta el pie fundido en los tres puntos de apoyo, ha perdido el asa y ofrece un

ensanchamiento en el cuello limitado por líneas incisas(8).

El único yacimiento con hallazgos monetarios corresponde a Candelada, donde en el lugar denominado "El Raso", fue hallado un tremís correspondiente a Recaredo que pasó a formar parte de los fondos del Museo Provincial de Avila(9); en el anverso aparece la inscripción "+ RECCAREDVS REX" y busto de frente tipo 5d de Miles(10), y en el anverso "+ TVS ELVORA IVS".

Como se ha dicho anteriormente los hallazgos de pizarras son la nota que a nivel arqueológico caracteriza a la actual provincia de Avila. Ejemplares de este tipo fueron encontrados en Arevalillo, Cabezas de Villar, Chamartín, Solosancho y fundamentalmente en Diego Alvaro, donde las prospecciones efectuadas en las dehesas del Berrocal y del Castillo, proporcionaron abundantes materiales inscritos(11). En la Lancha del Trigo, paraje situado en la Dehesa del Berrocal, fue puesto al descubierto un poblado de posible cronología medieval cuyas viviendas (en total 7) pequeñas y de poca altura, tenían como material aprovechado en el pavimento y la techumbre, las pizarras procedentes del próximo núcleo visigodo del Castillo(12). Mientras que estas pizarras halladas en la Dehesa del Berrocal constituyen un material escaso y fragmentario, las campañas de excavación efectuadas en el lugar de los Corralillos, situado en la Dehesa del Castillo, dieron como resultado el hallazgo de gran número de ejemplares que sucesivamente fueron estudiados por Don Manuel Gómez Moreno y por el profesor Díaz y Díaz(13).

Dado el parcial contenido de las fuentes referidas a la actual provincia de Avila, sería abusivo extraer conclusiones detalladas en todos los campos que conforman su evolución a lo largo de estos siglos. Ya se vio como en el terreno político sus destinos estuvieron imbricados dentro de la provincia lusitana de la cual formaba parte. En el terreno económico, las pizarras, uno de los pocos documentos relativos a ella de forma particular y de cuyo estudio podrían derivarse resultados enmarcados dentro de este ámbito —sobre todo en el campo ganadero— se circunscriben preferentemente a su zona centro-occidental, de forma que, al no abarcar el área de hallazgo de las pizarras todo el perímetro comprendido entre los límites provinciales, sino sólo un sector, las conclusiones obtenidas de su estudio, de hacerse extensivas a todo el territorio abulense, habrían de quedar extrapoladas.

Pero si las pizarras no aportan datos suficientes para la cuestión económica, sí constituyen un material muy a tener en cuenta a la hora de abordar los aspectos sociales de este territorio durante los tiempos visigodos, dado el carácter de las fuentes con que cuenta la provincia abulense, un rastreo del impacto visigodo sobre ella ejercido basado en la onomástica y a través de la sociedad, podría llevarse a efecto. Sin pretender realizar en base al aporte documental de que se dispone un estudio exhaustivo de la sociedad abulense, dado que las fuentes sólo muestran una realidad parcial de la misma —este es el caso por ejemplo de las actas conciliares en relación con los obispos de la sede— sí se puede dejar constancia de los grupos sociales derivados de su estudio.

Una primera división de la sociedad que en principio aparece ante nosotros es aquella que distingue entre lo que podría denominarse individuos pertenecientes al estamento clerical e individuos laicos. Si dentro del primer grupo existen diferencias que, basadas en el cargo, la función o el ideal de vida, agrupan a los diferentes miembros en distintas categorías: obispos, abades, monjes

presbíteros, diáconos, eremitas y personas vinculadas al clero, para la provincia de Avila únicamente se constata la primera y la última de estas categorías. Así, a los anteriormente nombrados prelados de la sede abulense: *Iustinianus, Theodoigius, Eustachius, Amanungus, Asfalius* y *Iohannes*(14), se suma *Ellanius*, otro individuo vinculado al estamento clerical por el hecho de haber aparecido su nombre grabado en una patena cuya atribución de uso se relaciona con la liturgia(15).

Dentro de la sociedad civil, la división fundamental de la población fue entre hombres libres y siervos. Dentro de los amplios márgenes que dejaban estas dos categorías de personas, existía una multiplicidad de situaciones de derecho y de hecho que componían el cuadro de una sociedad desigual en la que existía un cierto grado de movilidad muy relacionado en la práctica con el desarrollo político y social. El escalón superior de la sociedad civil está ocupado por las clases de condición elevada, a la que pertenecen por una parte los grandes señores territoriales y por otra los altos funcionarios. Ejemplo de este último grupo —aunque no se mencione expresamente la condición de nobleza o la vinculación a algún cargo de la administración— lo tenemos en una pizarra hallada en el Castillo de Diego Alvaro formando parte de un muro de alguna antigua construcción y datada en el último cuarto del siglo VII. Dado el contenido jurídico del documento podría pensarse que los individuos, al parecer de ascendencia visigoda, cuyos nombres aparecen reflejados en el mismo: *Argivindus, Eunandus, Widericus, Argeredus, Basilius* y *Lolus*(16), habrían de ser jueces, función que incluiría a quienes detentaran tal condición dentro de la clase superior de la sociedad.

En posición inferior existe también la población libre no privilegiada cuyos representantes típicos serían los denominados por las fuentes "possessores" o "privati", pequeños propietarios asentados tanto en el campo como en las ciudades, donde hacían compatible su dedicación agraria y artesanal. Será para los miembros de este grupo de población, que aún conservando su situación jurídica muchos de ellos sufrieron limitaciones en su independencia social, para quienes se haya supuesto la condición de simples libres por cuanto que de ellos, en las fuentes relativas a la provincia abulense, no se menciona ningún dato que incline a hacerlos formar parte del clero o de la nobleza. Este grupo de invididuos viene atestigüado esencialmente por las pizarras inscritas procedentes en su mayoría de la localidad de Diego Alvaro. El número de antropónimos aparecidos varía según las lecturas que se hayan efectuado. Según la deficiente interpretación del profesor Gómez Moreno, el elenco de nombres personales proporcionados por las pizarras se eleva considerablemente (véase el apéndice de su obra *Documentación Goda* titulado "registro de nombres personales") si se compara con el que podría deducirse de las lecturas que con posterioridad fueron llevadas a cabo por el profesor Díaz y Díaz(17) y que han sido seguidas en su mayoría por Kampers a la hora de elaborar su prosopografía de la España Visigoda, no obstante, y dado que los estudios de Don Manuel Díaz han seguido la estructura, en cuanto a la numeración de las pizarras, marcada por Gómez Moreno en su obra, parece ahora conveniente emplear igualmente tal numeración, en aras de facilitar la identificación si se intenta comparar los diferentes textos.

PIZARRA Nº IX: "Montanus". *PIZARRA Nº X*: "Amantius", "Ful-

gentius". *PIZARRA Nº XIII*: "Busaunus", "Desiderius", "Froila", "Unigildi". *PIZARRA Nº XIV*: "Gamdaricus", "Gregorius", "Marius", "Valaricus". *PIZARRA Nº XIX*: "Simplicius", "Valentina". *PIZARRA Nº XX*: "Iovinus", "Maurelus". *PIZARRA Nº XXXI*: "Eresteus". *PIZARRA Nº XXXII*: "Canea", "Eia", "Elateus", "Leones". *PIZARRA Nº XXXIII*: "Domnella", "Efiliena", "Eia", "Eleitus", "Emeterius", "Ermegesus", "Eseronia", "Eteorus", "Etmanes", "Garseanes", "Godesteus", "Larescus", "Magior", "Medatus", "Mederus", "Melia Semene", "Mesale", "Procola", "Sereneus", "Teresa Mesale", "Tieireus", "Tiereus". *PIZARRA Nº XXXIV*: "Aia", "Citiosus". *PIZARRA Nº XXXV*: "Aia Ieriliana", "Egravius", "Eliseus", "Leontius". *PIZARRA Nº XXXVI*: "Edentinus", "Valentinus", "Emiterius", "Gandiricus", "Gulduradus", "Natovigius", "Teodolfus", "Todulfus", "Teudotis", "Ustrildis", "Vinilderus". *PIZARRA Nº XXXVII*: "Aloricia", "Aragefredus", "Argutor", "Decentinus", "Fragola", "Gogulfus", "Marcellus", "Ostrefredus", "Ranila", "Rodericus", "Teodoseus", "Teodulfus", "Trasemundus", "Ustrildina". *PIZARRA Nº XXXIX*: "Ispasanda", "Valeria". *PIZARRA Nº XLII*: "Goliulfus". *PIZARRA Nº XLIII*: "Edori", "Intunius". Esto, por lo que se refiere a la onomástica aparecida en las pizarras procedentes del Castillo de Diego Alvaro; en relación con los ejemplares hallados en el poblado medieval de La Lancha de Trigo, los nombres de persona podrían reducirse a los siguientes: *PIZARRA Nº 1*: "Erga". *PIZARRA Nº 2*: "Donmellus". *PIZARRA Nº 3*: "Maurentius". *PIZARRA Nº 4*: "(A)sterio". *PIZARRA Nº 5*: "Valerio"(18).

Salvo este relativamente escaso número de individuos aparecidos en las fuentes de la época, la realidad social abulense de los siglos V al VII nos es desconocida, de ahí que todo intento de estudio onomástico, además de verse minimizado ante estos datos que, si no excesivamente escasos, sí son muy particulares en cuanto que afectan a una determinada zona de la provincia —nos referimos a las pizarras— sólo pueden tenerse en cuenta como un mero reflejo de lo que a nivel nacional está ocurriendo a efectos de visigotización.

No es este el momento de analizar los factores que condicionaron la entrada del elemento godo dentro de la iglesia: la procedencia aristocrática de los visigodos que ocuparon altos cargos eclesiásticos y la importancia política que aquellos, sobre todo los episcopales, habían adquirido en la sociedad; ni el resultado de esta penetración: laicización y pérdida de la calidad del clero(19), únicamente se intentará ver cómo se refleja en la provincia de Avila este proceso de germanización que a nivel nacional adquirió importancia a partir de la mitad del siglo VII.

En un mapa eclesiástico que comprenda las diócesis de la Meseta Superior se comprueba que en una amplia zona que incluye la extremidad noroeste de la Cartaginense y las tierras de la Lusitania, la proporción de obispos góticos (o al menos con nombre de origen gótico) es notablemente elevada, circunstancia de la que también participa la sede abulense y que en términos de porcentajes viene a traducirse de la siguiente forma:

— Número de obispos de Avila con nombre germano: 3

3/43 = 6,9%

• Nº de obispos de la Lusitania con nombre germano: 43

3/154 = 1,9%

• Nº de obispos con nombre germano conocidos para la Península: 154

— Número de obispos de Avila con nombre latino: 4

4/55. 7,2%

• Nº de obispos de la Lusitania con nombre latino: 55

4/393 = 1,01%

• Nº de obispos con nombre latino conocidos para la Península: 393

— Relación entre obispos germanos y latinos de Avila

• Germanos: 3/7 = 42,8%. Latinos: 4/7 = 75,3%.

A nivel onomástico, de los siete prelados abulenses constatados a través de los suscripciones conciliares, 4 presentan nombre de origen latino: *Asfalius, Iohannes, Eustachius* y *Iustinianus*; y 3, *Amanungus, Onigisis* y *Theodoigius*(20) la ofrecen de origen godo.

Tras haber dejado constancia de la ascendencia latina del nombre de *Ellanius*(21), pasamos a ocuparnos, a nivel onomástico, de la vertiente laica de la sociedad donde también el influjo visigodo se hace patente. Atendiendo primero a uno de los componentes de aquella, el grupo de condición elevada, vemos que de aquellos seis jueces cuyos nombres formaban parte del texto de una pizarra, dos llevan nombres de origen latino: *Basilius* y *Lolus*, y cuatro de origen godo: *Argeredus, Argivindus, Eunandus* y *Widericus*, todos ellos, nombres bitemáticos. *Argeredus* está integrado por el elemento "ARJI-S" (Ejército)(22) en primer término, y en segundo, por aquel elemento que, dentro de la expresión de cualidades del espíritu, significa "consejo" (REPS)(23). En tanto que el primer elemento del nombre de *Argivindus* es el mismo que en el caso anterior (HARJI-S) en segundo término aparece aquel que se incluiría dentro de nombres expresivos de pueblos y tribus: "VAND" = Vándalos(24). Si el elemento con significación animal: "AIhS" (EU) = caballo(25) y aquel otro expresivo de cualidades físicas y morales: "NANp" (audaz)(26), en primero y segundo término respectivamente, son los componentes del nombre *Eunandus*, el segundo término de *Widericus* será el elemento "REIK-S", que traduce la idea de señorío(27).

Pero la onomástica de origen godo que presenta la provincia de Avila durante los tiempos visigodos, no se cierra con las clases preponderantes de la sociedad. Muchos de los individuos enclavados dentro de la categoría de simples libres y también constatados a través de las pizarras, presentan en su onomástica una característica similar. Son los siguientes: *Aia*(28), *Aia Ieriliana*(29), *Aloricia*(30), *Aragefredus*(31), *Argutor*(32), *Eia*(33), *Erestus*(34), *Erga*(35), *Erliudo*(36), *Ermegesus*(37), *Erogeo*(38), *Fragola*(39), *Froila*(40), *Gandaricus*(41), *Garseanes*(42), *Godesteus*(43), *Gogulfus*(44), *Goliulfus*(45), *Gulduradus*(46), *Ispasanda*(47), *Ostrefresus*(48), *Raonila*(49), *Rodericus*(50), *Teodulfus*(51), *Trasemundus*(52), *Trasericus*(53), *Unigildi*(54), *Urso*(55), *Ustrildina*(56), *Ustrildis*(57), *Valaricus*(58) y *Vinilderus*(59).

Tanto a través de las fuentes literarias —de carácter indirecto unas (las alusivas de forma general a la antigua provincia de Lusitania) y de tipo particular y directo otras (las suscripciones de los prelados abulenses en las actas conciliares)— como a través de los testimonios de tipo arqueológico, se ha tratado de dar una visión del impacto visigodo ejercido sobre la actual provincia de Avila durante los siglos de dominación germánica en el suelo peninsular.

Aunque quizá el término de "visigotización", al igual que el de "romanización", no sea el más adecuado para expresar las condiciones de un territorio

en un prolongado momento de su historia (lo cual implicaría un proceso) dado que casi con total certeza en la mente de los nuevos ocupantes no estaba el deseo de imponer sus propios hábitos o cultura, no cabe duda de que aunque de forma accidental, y como consecuencia del normal desenvolvimiento de las relaciones entre las dos comunidades, la autóctona y la foránea, se produjo una simbiosis de estructuras que dio a la vieja sociedad un aire renovado y que concretamente en la zona abulense tiene su plasmación, entre otros aspectos, en el terreno de la onomástica; y en este sentido se ha visto que tres de sus siete prelados y un elevado número de individuos laicos —de clase superior y simples libres— que vienen documentados epigráficamente a través de las pizarras, presentan nombres de origen germánico.

Por otra parte, también otros testimonios aportados por la arqueología, muestran un área de asentamientos godos que en términos generales viene a coincidir con la zona centro-occidental de la provincia, regada por pequeños cursos de agua y donde el yacimiento de Diego Alvarado constituye su nota más significativa por el tipo de hallazgo proporcionado, las pizarras inscritas.

Podría decirse por tanto que si la actual provincia de Avila no puede incluirse dentro del espacio territorial marcado por la extracción popular de sus pobladores godos y circunscrito preferentemente a la zona norte de la Meseta Castellana, dado que su poblamiento germánico no muestra la concentración de otras provincias de aquel área, por ejemplo Segovia o Soria, sí constituye un punto fundamental dentro del ámbito general del poblamiento visigodo hispano puesto que cuenta con el importante yacimiento de Diego Alvaro en cuanto a hallazgos de pizarras inscritas se refiere.

NOTAS

1. J. VIVES, *Concilios visigótivos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid 1963, p. 407.
2. Concilios nacionales en los que no hubo representación de la sede abulense: III, IV, VI, X, XIV, XVII.
3. *Theodoigius*: concilio IV, J. VIVES; Concilios, p. 223; *Eustochius*, concilio VII, p. 257; *Amanungus*: concilio VIII, p. 287; *Asfalius*: concilio de Mérida del año 666, p. 343. Concilio XIII, p. 401; *Onigisis*: concilio XIII, p. 432; *Iohannes*: concilio XV, p. 472. Concilio XVI, p. 520.
4. H. ZEISS, *Die Grabfunde aus dem Spanischen Westgotenreich*, Berlin-Leipzig 1934, p. 37 y 173, C.F. POSOC, "Solosancho (Avila)" *NAH* I 1953, p. 72; A. GUTIERREZ, "Santa María de la Cabeza (Avila)" *NAH* II 1955, p. 237; P. PALOL, "Algunas piezas de adorno de arnés de época tardorromana e hispanovisigoda", *AEArq.* XX 86 1952, p. 300, idem, "Bronces con decoración damasquinada en época visigoda", *CAN* V 1957, p. 302-303; J. FERRANDIS, "Artes decorativas visigodas", *Historia de España de R. Menéndez Pidal* III, Madrid 1976, p. 713.
5. A. GUTIERREZ, "San Miguel de Serrezuela (Avila)" *NAH* III-IV 1965, p. 322-3; idem, "Arevalillo (Avila)" *NAH* I 1953, p. 235.
6. P. PALOL, *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. Jarritos y patenas litúrgicos*, Barcelona 1952, p. 85-86 y 155, lam. XLIV: "Aguamanil de Elanio". No está sin embargo de acuerdo con esta lectura e interpretación Schlunk, quien propone la siguiente: "EL (?) LIANI AQUAM D(?)NUS" (Arte Visigodo, *Ars Hispaniae* II, Madrid 1947, p. 321).
7. P. PALOL, "El jarro en forma de tetera del Museo Arqueológico Nacional de Madrid", *Ampurias* XVII-XVIII 1955-1956, p. 292-295.
8. P. PALOL, *Bronces hispanovisigodos*, p. 65, n° 6, lam. XVIII.
9. X. BARRAL, *La circulation des monnaies suèves et wisigothiques*, München 1976, p. 179, n° 66.

10. Esta tipología corresponde a la obra de G.C. MILES, *The coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, New York 1952, p. 47-64.
11. M. GOMEZ MORENO, *Documentación goda en pizarra*, Madrid 1966.
12. J. MALUQUER - M.C. DIAZ - A. GUTIERREZ, "Excavaciones en la Lancha del Trigo (Diego Alvaro)", *Zephyrus* IX 1958, p. 70-71.
13. M.C. DIAZ Y DIAZ, "Los documentos hispano-visigóticos sobre pizarra", *Studi Medievali*, 3ª serie, VII, fasc. I 1966; idem "Un document privé de l'Espagne wisigothique sur ardoise", *Studi Medievali*, 3ª serie, I, fasc. 1, 1966.
14. L.A. GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visogodo de Toledo*, Salamanca 1974, números 445 a 451, páginas 173-174.
15. P. PALOL, *Bronces hispanovisigodos*, patena nº 2, tipo I, p. 85-86.
16. M.C. DIAZ, *Un document privé*, pizarra en la página 60, comentario en las páginas 59-71; J. VIVES, *Inscripciones cristianas en la España romana y visigoda*, Barcelona 1969, nº 595, p. 327-328; G. KAMPERS, *Personengeschichtliche studien zum westgotenreich in Spanien*, Münster-Westfalen 1979, respectivamente los siguientes núms.: 8 p. 8; 21 p. 12; 57 p. 19; 7 p. 7-8; 400 p. 99; 518 p. 112.
17. Ver nota número 13.
18. Ver G. KAMPERS, *Personengeschichtliche*, donde los diferentes individuos aparecen según la numeración establecida por Gómez Moreno en su obra *Documentación Goda*.
19. J. ORLANDIS; "El elemento germánico en la iglesia española del siglo VII", *AEM* III, p. 57-63.
20. *Amanungus*: J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches Namenbuch. Der Niederschlag des Westgotischen in den alten und heutigen Personen und Ortsnamen der Iberischen Halbinsel*, Heidelberg 1976, p.12; *Onigisis*: Nombre bitemático cuyo primer elemento "ON" es de significado oscuro y el segundo tiene relación con los cultos y mitos antiguos en cuanto que hace referencia a los encantamientos "SISI", (J.M. PIEL, "Antroponimia germánica", *ELM* I, 1960, p. 442 y 433; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 203, 2); *Theodoigius*: nombre bitemático, uno de cuyos elementos constitutivos es aquel que bajo la idea de señorío, expresa "el pueblo que el señor gobierna" (+hEUDA), (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440-441; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 271, 34).
21. N. SCHULZE, *Zur geschichte lateinischer eigenamen*, Berlín 1933, p. 112, 118, 554. Nomen latino.
22. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 441.
23. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 103, 14.
24. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 434.
25. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 434.
26. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 438; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 103, 14.
27. J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440.
28. M. SCHONFELD, *Wörterbuch der altgermanisches Völker-und-Personennamen*, Heidelberg 1911, p. 5.
29. M. SCHONFELD, *Wörterbuch*, p. 5.
30. Nombre bitemático compuesto por el elemento "ALH-S" (santuario) o "ALL" (todo) y "REIK-S", expresión de idea de señorío (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 433 y 440).
31. Nombre bitemático cuyo primer elemento está constituido por el término "HARJI-S" (ejército) y el segundo por "FRIpUS" (paz) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 441 y J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 22, 4).
32. Nombre bitemático integrado por el término "HARJI-S" (ejército) como primer elemento y por aquel que, dentro de aquellos términos que reflejan mitos o cultos antiguos, hace referencia a los gigantes, en gótico "+hAURIS" (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 441 y 433).
33. M. SCHONFELD, *Wörterbuch*, p. 5.
34. M. SCHONFELD, *Wörterbuch*, p. 5.
35. Quizá pudiera considerarse nombre monotemático visigodo (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 426).
36. Nombre bitemático constituido en primer término por el elemento alusivo a armas ofensivas "HAIRUS" (espada) y en segundo lugar por aquel otro elemento que, relacionado con la idea de señorío, significa "gente" (LEUDI) en el sentido de séquito del señor (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 436 y 441).
37. Nombre bitemático constituido en primer término por el elemento alusivo a cualidades físicas "ARMAN-S" (grande o fuerte) y en segundo lugar por el

elemento que sugiere la idea de arma arrojadiza: "GAIS" (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 439 y 436).

38. Nombre bitemático con un primer término alusivo a nombres de armas ofensivas "HAIRUS" (espada) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 436).
39. J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 106.
40. Nombre bitemático en el que aparece el elemento "FRAUJA", cuyo significado, en el que va implícita la idea de señorío, se hace extensivo a la idea de Dios. Como segundo término lleva el sufijo hipocorístico "ila" (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440 y 426).
41. Nombre bitemático con un primer término relativo a "combate" (GUN+hI) y un segundo elemento: "REIK-S" que lleva implícita la idea de señorío (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 436 y 440).
42. Quizá pudiera pensarse en el elemento "SUNJA" (verdad) como uno de los componentes de este nombre visigodo (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440).
43. Quizá pudiera pensarse en el elemento gótico "GU+h" (Dios) o "GU+hS" (bueno) como parte constituyente de este nombre (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 439).
44. Nombre bitemático cuyo segundo elemento hace referencia a un nombre de animal: "WULF-S" (lobo) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 435; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 132).
45. Ver nota anterior.
46. Nombre bitemático cuyo 2° elemento "RE+h-S" (consejo), hace referencia a una facultad del espíritu (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, 216).
47. Nombre bitemático con el componente "SAN+hS" (verdadero) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 439; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 251, 1).
48. Nombre bitemático cuyo 1er elemento lo constituye el término "AUSTR" (oriente, claro) y el 2° está integrado por el elemento "FRI+hUS" (paz) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 438-9; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 207).
49. Nombre monotemático constituido por el término "RAN" (robo o idea cuneiforme) y está relacionado con la idea de guerra (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 437; J.M. PIEL - D. DREMER, *Hispano-gotisches*, 216).
50. Nombre bitemático en cuyo primer término aparece el elemento "HRO+h" (fama) y en el segundo el que expresa la idea de señorío "REIK-S" (señor) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440.
51. Nombre bitemático cuyo primer término lo constituye el elemento "+hEUDA" (pueblo) y el segundo el término alusivo a animales "WULFUS" (lobo) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 435; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 271, 37).
52. Nombre bitemático cuyo primer término está relacionado con la guerra "+hRASA" (pelea) y en el segundo el término también relacionado con la guerra y que expresa "protección" (MUNDA) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 437-438; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 276, 9).
53. Nombre bitemático cuyo primer término está constituido por el elemento relacionado con la guerra "+hRASA" (pelea) y el segundo por el término que expresa la idea de señorío "REIK-S" (señor) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 437 y 440).
54. Nombre bitemático constituido por un primer elemento relativo a nombres de pueblos y tribus "UN" (hunos) y un segundo término que hace referencia a la idea jurídica de "impuesto o contribución" (GILD) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 434 y 431; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 283).
55. Nombre monotemático que contiene el elemento alusivo al "buey salvaje" (UR-S) adoptado por los latinos bajo la forma de "urus" (J.M. PIEL, *Antroponomia*, p. 435).
56. Nombre bitemático (?) con un elemento alusivo a la idea de lucha (HILDI) (combate) y el sufijo en "-inus" (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 437 y 428; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 314).
57. Ver nota anterior (sin sufijo en "-inus").
58. Nombre bitemático cuyo segundo elemento está constituido por el término relacionado con la idea de señorío (REIK-S) (señor) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 440; J.M. PIEL - D. KREMER, Hispano-gotisches, p. 288).
59. Nombre bitemático cuyo segundo elemento está constituido por el término alusivo a "combate" (HILDI) (J.M. PIEL, *Antroponimia*, p. 437; J.M. PIEL - D. KREMER, *Hispano-gotisches*, p. 305).

AVILA

CODIGO

ENTERRAMIENTOS

- NECROPOLIS

MONEDAS

OBJETOS DE ADORNO

- BROCHES-HEBILLAS-COMPLEMENTOS

OBJETOS CERAMICOS

OBJETOS LITURGICOS

- JARROS LITURGICOS
- PATENAS

PIEZAS DE ARNES

PIZARRAS

UTILES DE TRABAJO

ADANERO

CARDEÑOSA

CABEZAS DE VILLAR

CHAMARTIN

SERREZUELA

DIEGO ALVARO

AREVALILLO

SOLOSANCHO

CANDELADA

"LA CONDICION DE VIUDA EN EL MUNDO VISIGODO, A TRAVES DE LAS ACTAS CONCILIARES"

A. Pardo Fernández

A lo largo de los distintos concilios hispanorromanos y visigodos afloran una serie de cánones dirigidos a la mujer viuda. Otros, de forma indirecta, aluden a esta condición de la mujer y nos ayudan a desvelar la imagen que de ellas tenía la Iglesia. La mujer viuda será tratada en los cánones conciliares de manera específica y la Iglesia la distinguirá, claramente, de las demás mujeres.

Según san Isidoro, "viuda es la que no ha tenido dos maridos ("viros duo") ni se unió en matrimonio con otro a la muerte de su primer cónyuge. La que muerto su primer marido volvió a casarse, no es viuda"(1).

La discriminación de la mujer viuda está —a nuestro entender— íntimamente ligada a la ínfima consideración que tenían las segundas nupcias a los ojos de la Iglesia, lo que se advierte en su legislación —tal es el caso de los segundos matrimonios de los clérigos(2) y la condenación de aquéllos que ansían las bodas(3); en este mismo sentido abundan los formularios específicos para las segundas nupcias(4), en los que se insistía en la idea de la concupiscencia.

Ya en el concilio de Elvira de 300 aprox., hay un canon que trata de las viudas. En él, podemos apreciar, claramente, la diferencia de trato que se les otorga a las mujeres que se encuentran en esta situación. Si en el canon en que se trata la fornicación de las vírgenes(5), se castiga a éstas con un solo año de excomunión sin penitencia, si se casaban con el varón con el que mantuvieron relaciones, en éste(6), se determina que la viuda estará excomulgada durante 5 años de conveniente penitencia. Si la virgen (= soltera), "conociera a otros varones, por haber fornicado" estará excomulgada durante cinco años, con penintencia. Pero si la viuda, "abandonando a aquél, se casare con otro", *no recibirá la comunión ni aún a la hora de la muerte.* "Y aquél con quién se casare, no recibirá la comunión, sino es cumplidos diez (10) años de conveniente penitencia". Dado que la única diferencia entre una mujer virgen y una viuda es su experiencia sexual dentro del matrimonio, tendremos que achacar a ésta, o bien, al status social adquirido por su pasado matrimonio, la diferencia de trato que les otorga la Iglesia. Sin embargo, si la falta de experiencia sexual podría explicitar la dicha diferencia de trato entre solteras y viudas en el primer caso al que hemos aludido, en el segundo, la diferenciación se nos presenta aplicada mucho más discriminadamente, pues la palabra "virgen" está denomi-

nando a la soltera, no a la mujer carente de experiencia sexual.

En cuanto al derecho de contraer nuevo matrimonio, según P. D. King, no existirían limitaciones en este sentido, aunque observa que "la expresa autorización que se concede a la mujer para volver a casarse, dada al final de la L.V., III. 1. 4. sugiere, tal vez, la pervivencia de prejuicios basados en restricciones anteriores"(7). Sabemos que si bien la Iglesia no limitaba el número de matrimonios en la legislación conciliar, sí se oponía a ellos castigándolos con penitencia(8). Por otra parte, determinadas viudas veían realmente coartado por la Iglesia su derecho a contraer nuevo matrimonio. Eran éstas las viudas de los clérigos que, caso de volver a casarse, serán excomulgadas hasta la hora de la muerte(9). Estas viudas tendrían, prácticamente, un status religioso o cuasi-religioso, de ahí, la excomulgación sufrida y el fuerte rechazo social por parte del estamento religioso: "Ningún clérigo, ninguna religiosa, volverá a comer con ella"(10). La fórmula es idéntica en los dos cánones existentes, pese al tiempo transcurrido entre la emisión de ambos (el primero es de 400 d. C. y el segundo de 572 d. C.).

El derecho de las viudas a contraer nuevo matrimonio también se veía limitado por la ambición que los seglares tuvieran de ejercer el oficio eclesiástico. Es en este sentido en el que primero hemos estudiado a la viuda: como esposa de clérigo. La legislación abunda en este aspecto de la mujer viuda y así, los seglares casados con viuda no serán admitidos al clero, o si lo fueron, serán arrojados(11). De igual modo, los clérigos que se casen con viuda no ascenderán en la carrera eclesiástica(12) o serán separados de ella(13). También las segundas nupcias del clérigo viudo perjudicarán, gravemente, su carrera, ya que será degradado(14) o al menos, no ascenderá(15). Siricio también menciona, entre los impedimentos para la ordenación, el matrimonio con viuda(16).

En total, existen diez (10) cánones emitidos respecto a los segundos matrimonios de viudos, relacionados con el oficio religioso del varón. De ellos, ocho (8) hacen referencia a la mujer viuda. En todos ellos, se plasma la evidencia de que la viuda no era compañera que cumpliera los requisitos "ideales" que exigía para las esposas de sus ministros. También, advertimos que determinados concilios se vuelcan contra los viudos de forma especial. Los concilios I de Toledo y II de Braga, con cuatro cánones antiviudos, destacan netamente de los demás.

Así pues, en los cánones conciliares aparecen auténticas limitaciones contra los matrimonios de las (os) viudas (os). Las limitaciones a los varones sólo se producen cuando detentan o pretenden detentar un cargo religioso. Es, por tanto, la mujer la principal discriminada en este sentido. Entendemos que tales limitaciones estarían en directa relación con esa "pervivencia de prejuicios basados en restricciones anteriores" que P. D. King cree advertir. Por ello, podemos suponer que habría en la mentalidad de la época una oposición más o menos acentuada, a que las viudas contrajeran nuevo matrimonio.

En todo caso, a lo largo de la legislación conciliar se menciona a las viudas de forma altamente peyorativa. Así por ejemplo, se equipara a la viuda y a la divorciada —de negra imagen— y, también, a la repudiada —lo que sucedía a la adúltera— e, incluso, a la ramera(17). Es, pues, evidente que la mujer viuda tiene una consideración especialmente negativa a los ojos de la Iglesia, una connotación de mujer usada, marcada carnalmente que, a sus ojos, la asimila

a la divorciada, la adúltera, la prostituta. Otro ejemplo de la consideración existente en torno a la mujer viuda, nos la da el canon XLIII del II Concilio de Braga (572 d. C.): "Si un lector recibiere en matrimonio a la viuda de otro, permanecerá en el lectorado, y si acaso hubiere necesidad, será hecho subdiácono, pero nada más. *Del mismo modo, si fuere BIGAMO*". Es decir, mientras que en la "Lex Visigothorum", la bigamia era óbice para que la mujer se divorciara del marido y pudiera contraer nuevo matrimonio, la Iglesia considera la bigamia del clérigo a la misma altura que el matrimonio con viuda. Ello nos expresa la pésima consideración que la Iglesia tiene sobre la mujer viuda y nos habla también de los privilegios tangibles de que gozaban los varones de la época dentro de la institución matrimonial.

Un segundo aspecto de la legislación conciliar sobre las mujeres viudas, es el que se refiere a su profesión religiosa. En los primeros concilios hispánicos no aparece la figura de la viuda religiosa. La existencia de ésta se constata en el concilio de Lérida de 546(18) por vez primera, si bien, existía un antecedente en el concilio I de Toledo(19), donde se menciona a la viuda al lado de la profesa. En este sentido, los cánones distinguirán, generalmente, entre las religiosas viudas y las vírgenes; es decir, el hábito no uniformaba a la profesa religiosa y, por tanto, a diferencia de lo que ocurrirá en la Francia merovingia, donde la "Regla de san Cesáreo" nos informa de que viudas y vírgenes llevaban un mismo hábito: blanco, de confección propia y sin adorno alguno(20), en la España visigoda, viudas y vírgenes llevaban hábitos diferentes que, de todas formas, se caracterizaban por su falta de uniformidad. Hacia el año 580 d. C., sabemos que las religiosas hispánicas no tenían diseñado en modo alguno un hábito específico a su profesión y, por tanto, se propiciaba el mantenimiento de las diferencias sociales y económicas dentro del muro de los monasterios(21).

El hábito religioso de las vírgenes no será mencionado nunca en la legislación conciliar, que sólo alude al velo en el concilio de Cesaraugusta, y que sería de color claro(22). El hábito de las religiosas viudas se menciona por primera vez en el concilio IV de Toledo de 633 d. C.(23). Si bien, no se detalla, ya debía tener características específicas, pues se alude a las diferencias entre los trajes seglares y los hábitos religiosos. En el concilio VI de Toledo de 638 d. C.(24) se vuelve a insistir sobre el hábito de las viudas religiosas. Finalmente, ya en el concilio X de Toledo de 655 d. C.(25), se especifican las características del hábito de las viudas religiosas. "Adaptado a las costumbres de la religión, lo usará contínuamente —sea mientras esté descansando en el lecho, sea andando por cualquier lugar—; este hábito peculiar no será de varios colores o de varios paños, sino un hábito religioso inconfundible, que carezca de variedad en el color y de diversidad en el género, de manera que sin dejar lugar a dudas acerca de su traje, éste sea siempre solamente el propio de la santa religión y adecuado a su sexo, para testimonio de su honradez. Y con objeto de que en adelante no quede duda alguna, cubrirá su cabeza con un velo de color rojo o negro". Es decir, hasta este momento y a diferencia de las vírgenes, las viudas religiosas no iban veladas.

En cuanto a las deserciones de las religiosas viudas de su profesión, debieron ser frecuentes, porque frecuentes son los cánones que contemplan este supuesto en la legislación conciliar. Esta, inexistente hasta el concilio de Lérida, se hace luego constante. El abandono y/o adulterio de las religiosas viudas se

pena en los concilios de Lérida de 546, II de Braga de 572 y IV (633), VI (638) y X (656) de Toledo(26). El abandono de la profesión religiosa de la mujer viuda destaca de forma especial, sobresaliendo entre el de los varones y el de las vírgenes, y con una cronología mucho más cerrada, que va desde 546 hasta 656, poco más de un siglo en el que el problema se pone especialmente de relieve.

Podemos suponer que antes de este periodo la legislación es inexistente porque la condición de profesa religiosa de la mujer viuda aún no había cuajado. Lo que destaca es, sin embargo, el periodo posterior al año 656 d. C. Pero, en general, la legislación de los últimos concilios de Toledo sufre un cambio y los problemas que ahora se plantean tienen escaso eco en la mujer.

En cuanto a esta legislación, destaca, por la etapa de rigorismo que inicia, el concilio IV de Toledo, a partir del cual se contemplará una nueva figura, la de "devueltas por la fuerza"(27). En cuanto a las penas, el concilio IV de Toledo determina el anatema, "si no es posible obligarlas a volver"; en el concilio VI, se determinan la excomunión y la expulsión social, en el mismo supuesto; y en el X, no se considera siquiera tal posibilidad: las viudas religiosas serán devueltas por la fuerza, recluídas en un monasterio y excomulgadas; si se reintegraren voluntariamente, se les impondrá el velo y confirmarán su profesión por escrito; "si se hubieren entregado a su falta con el corazón y con el hábito", sufrirán la excomunión, serán privadas del hábito y, encerradas en un monasterio, "sufrirán las privaciones de una dura penitencia hasta la hora de la muerte".

En cuanto al papel de la reina-viuda, es el tercer aspecto que aborda la legislación en su última etapa: "El periodo 681-694 d. C." Según la clasificación de D. Ramón d'Abadal i Vinials. Los tres cánones que hacen directa referencia a la reina-viuda(28)ponen de manifiesto la importancia de esta figura. En cuanto al canon V del conc. XIII de Toledo, es opinión generalizada, que remata la protección a la reina, a la que ya se aludía en el canon IV, que protegía a la familia real. Entendemos que este canon, que prohíbe las segundas nupcias de la reina-viuda, contrariamente a lo que se ha venido diciendo, carece de dicho sentido proteccionista. Por lo que se afirma en las primeras líneas ("es una execrable maldad y obra inicua muy acostumbrada, el aspirar, muerto el rey, al lecho real de su esposa sobreviviente...")(29), existía la costumbre de legitimar el poder usurpado contrayendo nupcias con la reina-viuda. Tendremos que pensar en las posibles ventajas que reportaba tal matrimonio, qué transmitía del rey difunto la reina sobreviviente. Si reportaba algún beneficio, se evidenciaría el hecho de que la legislación conciliar, lejos de emitirse para proteger a la reina, se está emitiendo para proteger la vida del monarca. Porque si el matrimonio con la reina-viuda podía otorgar alguna legitimidad o poder al nuevo monarca y posible usurpador, al prohibirse este matrimonio, se estaba eliminando tal posibilidad y, por tanto, se cerraba una de las vías que invitaban a la sedición. En este sentido abunda J. Orlandis, cuando imagina a la reina-viuda como aglutinante de los "fideles" de su marido, que vinculados por los lazos de su antigua fidelidad y su comunidad de intereses se agrupaban en torno al reina-viuda, que representaría, pues, un verdadero poder, ya que disponía de una fuerza política que ofrecer a su futuro marido(30). Dado que la situación de los "fideles regis" a la muerte de su rey peligraba en la última época del Estado visigodo, por las medidas persecutorias de que eran objeto por parte

de la nueva facción política que se había hecho cargo del poder, los concilios legislan en favor de estos "fideles", como ha observado el propio J. Orlandis.

Sin embargo, J. Orlandis no aprecia la aparente contradicción de la legislación conciliar. Porque, si bien se da esta legislación de defensa de los privilegios de los antiguos "fideles", el mayor apoyo que éstos tenían era la figura de la reina-viuda —según propia apreciación del autor—, y la legislación sobre las reinas-viudas elimina, desde 682 d. C., la figura de la reina del plano político. La razón es clara: la Iglesia defiende también los derechos de la Monarquía que la protege y, como la figura de la reina debilitaba la posición del rey, se legisla eliminando esta figura y, con ella, una de las vías que invitaban a la sedición —como ya se ha dicho—. Ello da idea de la atmósfera de inestabilidad que rodeaba al trono en este último periodo y también pone claramente de relieve, que la legislación sobre las reinas-viudas tuvo siempre un marcado carácter político y además, no favorecía en ningún caso —salvo de rebote— a la figura de la reina, ni se dirigía a ella directamente, porque lo que se estaba defendiendo era la figura del monarca, sus intereses y su vida. Al fortalecerse la figura del rey, se debilitaba la de los "fideles", ya que en caso de morir "su" rey, habrían perdido la figura de la reina-viuda como aglutinante de sus intereses. Así pues, su posición en vida del monarca debía ser lo suficientemente frágil e inestable —por la propia inestabilidad monárquica—, como para que accedieran a esta legislación conciliar que, en principio, les perjudicaba.

Por todo ello, disentimos por completo de la general opinión de que este canon se redacta en pro de la defensa de la reina-viuda, que sería Liuvigotho, caso de la muerte de Ervigio. En cuanto al resto de los cánones sobre este tema, coinciden con nuestra teoría de que su emisión está entroncada con el papel político que desempeñaba la figura de la reina-viuda.

Cabe resaltar en torno a esta legislación, la marcada concepción sexual que se tiene de las reinas-viudas y su dependencia del marido-rey. En este sentido, podemos concluir que la mujer viuda —fuere cual fuere su condición— se ve sujeta a una visión deformante y, al parecer, unívoca.

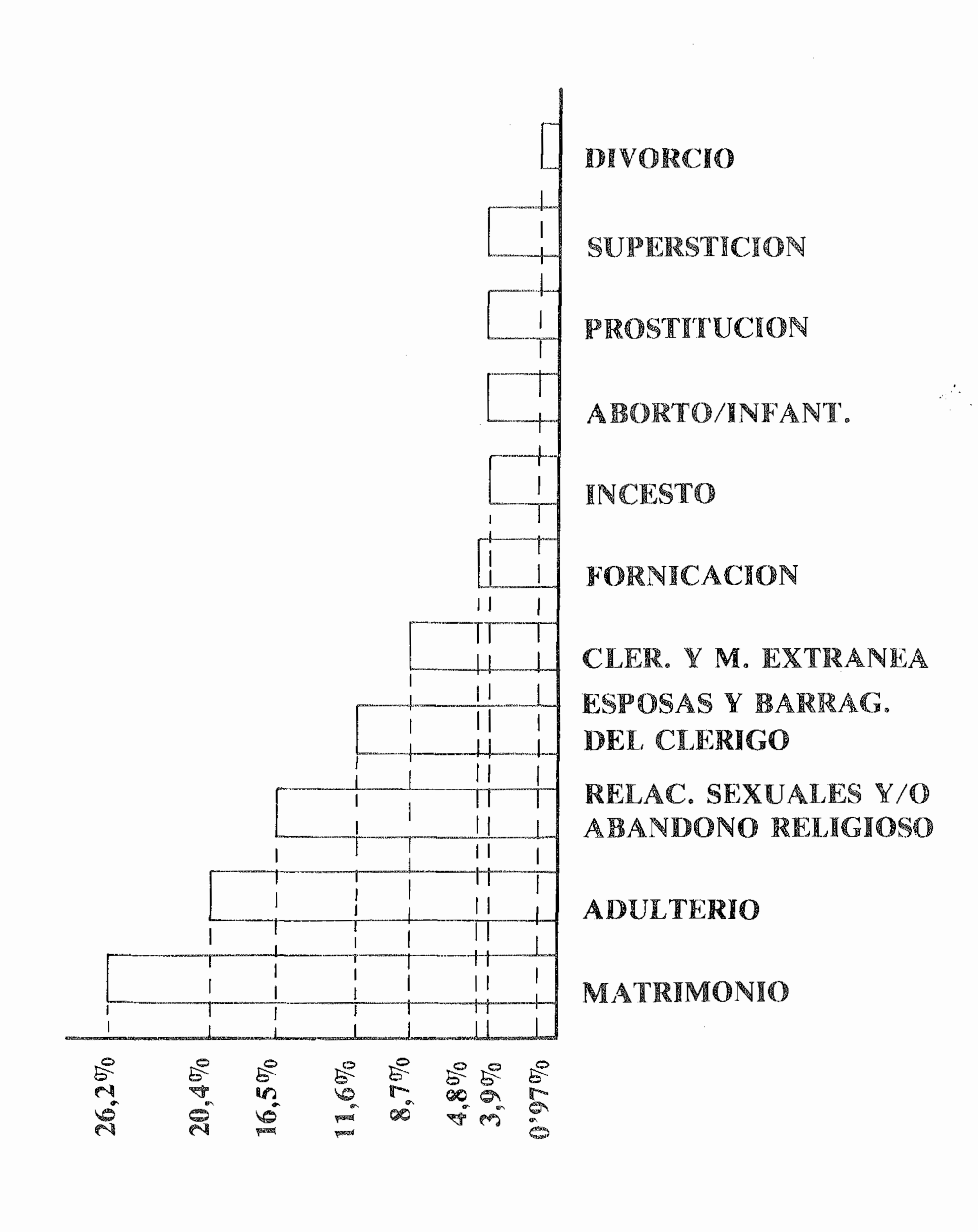
NOTAS

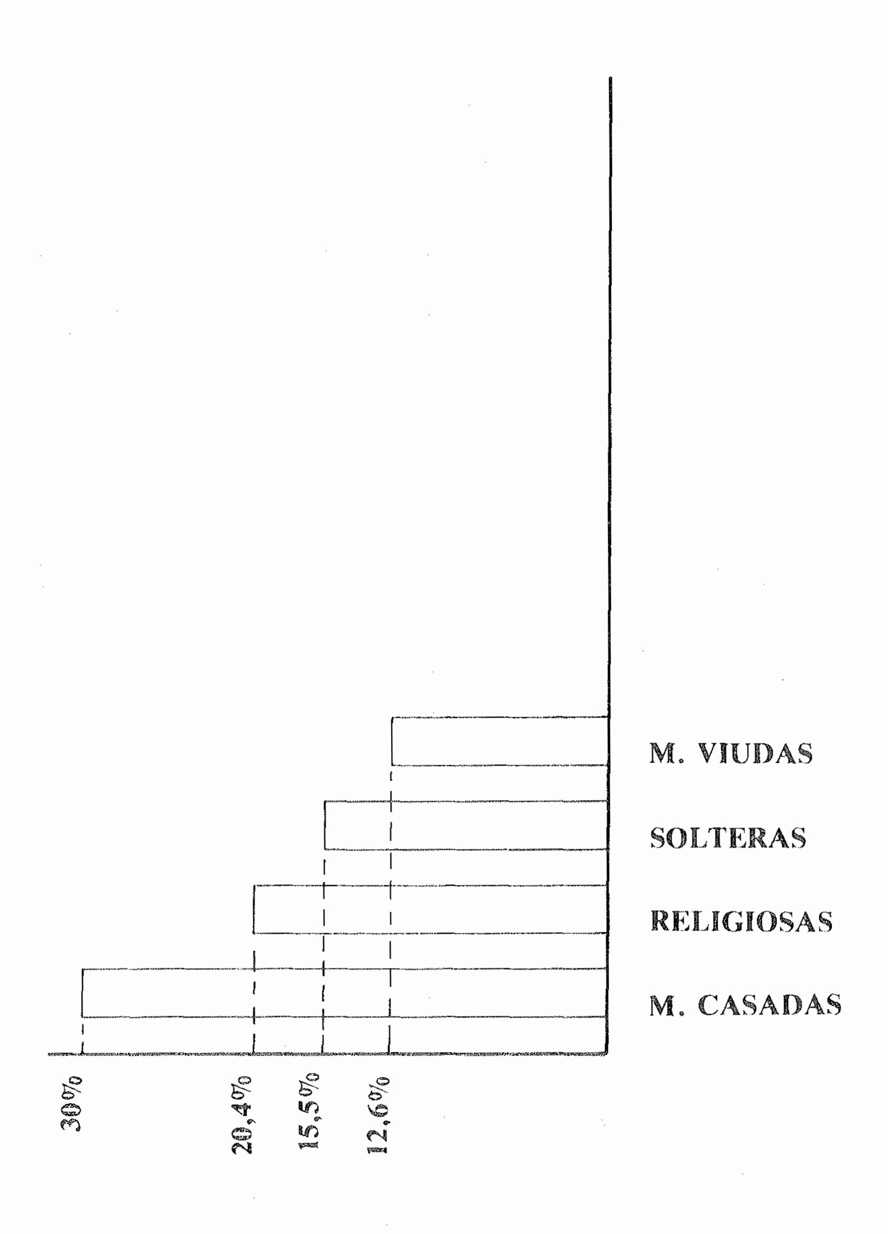
1. *SAN ISIDORO,* "Etimologías", IX, 7, 16. *Trad. de OROZ RETA, J., BAC. Madrid, 1982, pág. 801.*
2. Canon IV del I concilio de Toledo, c. XLIV del II conc. de Braga y c. IV del II conc. de Sevilla.
3. Canon LXXI del II concilio de Braga.
4. *FERNANDEZ ALONSO, J.,* "La cura pastoral en la España romano-visigoda" en Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, serie Monografías,, nº 2. Ed. Iglesia Nacional, España-Roma, 1955, pág. 420 Lib. Ord. 442.
5. Canon XIV del conc. de Elvira.
6. Canon LXXII del conc. de Elvira.
7. *KING, P. D.,* "Derecho y sociedad en el reino visigodo". Ed. Alianza Universidad. Madrid, 1981, pág. 262.
8. Canon LXXX del II conc. de Braga.
9. Canon XVIII del I conc. de Toledo y c. XXIX del II conc. de Braga.
10. "nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium summat..."
11. C. VIII del conc. de Gerona y c. XVI del II conc. de Braga.
12. C. III del I conc. de Toledo y c. XLIII del II conc. de Braga.
13. C. XLIV del IV conc. de Toledo.
14. C. IV del I conc. de Toledo y c. XLIV del II conc. de Braga.
15. C. IV del II conc. de Sevilla.
16. *FERNANDEZ ALONSO, J.,* op. cit., pág. 455.
17. C. XLIV del conc. IV de Toledo.
18. C. IV del conc. de Lérida.
19. C. IX del I conc. de Toledo.
20. *PERNOUD, R.,* "La Mujer en el tiempo de las catedrales". Colecc. Plural. Hª. Ed. Juan Granica. Barcelona,

1982, pág. 36.

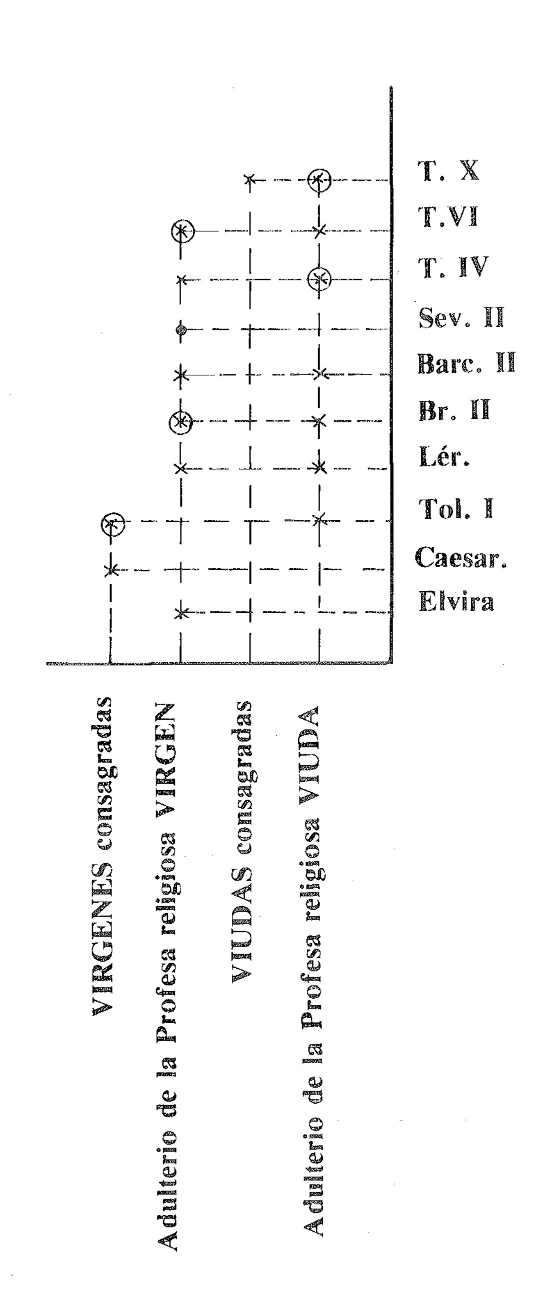
21. *SAN LEANDRO,* "Regla", en "Santos Padres españoles", vol. II. BAC. Madrid, 1971, págs. 86 y 89. *Trad. de CAMPOS, J. y ROCA, I.*
22. C. VIII del conc. de Cesaraugusta.
23. C. LVI del conc. IV de Toledo.
24. C. VI del conc. VI de Toledo.
25. C. IV y c. V del X conc. de Toledo.
26. C. VI del conc. de Lérida, c. XXXI del conc. II de Braga, c. LV y c. LVI del conc. IV de Toledo, c. VI del Vi conc. de Toledo y c. IV y V del X conc. de Toledo.
27. "...nec admoniti revertuntur...", "...in utroque sexu praevaricator ad propositum invitus reverti cogatur...", "...conmoneantur sane sacerdotis auctoritate/ ut sponte redeat; quae si redire noluerint inpulsu sacerdotis ad religionis habitum reducantur, et in monasteriis redactae excomunicationis condignae sententia feriantur...".
28. C. V del XIII conc. de Toledo, c. V del III conc. de Zaragoza y c. VII del XVII conc. de Toledo.
29. "Execrabile facinus et adsuetae /ad/ modum iniquitatis est opus defunctis regibus suppre /sti/ tis eius coniugis regale torum appetere...".
30. *ORLANDIS, J.,* "La reina en la monarquía visigoda", AHDE, XXVII/ XXVIII, 1957/58, pp. 109-135. Estudios visigóticos III. Madrid-Roma, 1963. C.S.I.C., pág. 112.

TEMATICA DE LA LEGISLACION CONCILIAR SOBRE LA MUJER




M. VIUDAS
SOLTERAS
RELIGIOSAS
M. CASADAS
30%
20,4%
15,5%
12,6%

Legislación sobre las Profesas religiosas



⊗ = LEGISLACION INTENSA (2 ó + CANONES)
x = LEGISLACION NORMAL (1 CANON)
• = LEGISLACION MINIMA (INDIRECTA O SECUNDARIA)

400 - CLERIGO + VIUDA = NO ASCENSO
VIUDA DEL CLERIGO + 2ª NUPCIAS = EXCOMUNION HASTA LA HORA DE LA MUERTE
CLERIGO VIUDO + 2ª NUPCIAS = DEGRADACION
CLERIGO VIUDO + 3ª NUPCIAS = EXPULSION + EXCOMUNION POR 2 AÑOS
517 - SEGLAR + MATRIMONIO CON VIUDA O DIVORCIADA = NO ADMISION EN EL CLERO
546 - ADULTERIO (= "VIOLACION") DE VIUDA PENITENTE... SI SE SEPARA = NADA
...SI NO SE SEPARA = EXCOMUNION + EXPULSION SOCIAL
572 - SEGLAR + MATRIMONIO CON VIUDA O DIVORCIADA = NO ADMISION EN EL CLERO
VIUDA DEL CLERIGO + 2ª NUPCIAS = EXCOMUNION HASTA LA HORA DE LA MUERTE
CLERIGO + VIUDA = NO ASCENSO = *CLERIGO BIGAMO*
CLERIGO + VIUDO + 2º NUPCIAS = DEGRADACION
589 - No violencia contra la castidad de las viudas, ni matrimonio a la fuerza.
619 - CLERIGO VIUDO + 2ª NUPCIAS = NO ASCENSO (baja la penalización).
633 - CLERIGO + VIUDA + REPUDIADA O RAMERA = *SEPARADOS* (sube la penalización).
ABANDONO VIUDAS RELIGIOSAS (relacionado con adulterio) = DEVUELTAS POR LA FUERZA O ANATEMIZADAS
CLASES DE VIUDAS: SEGLARES Y RELIGIOSAS
638 - ABANDONO VIUDAS RELIGIOSAS
656 - ABANDONO VIUDAS RELIGIOSAS (relacionado con adulterio) = DEVUELTAS POR LA FUERZA + EXCOMUNION + RECLUSION EN UN MONASTERIO
SI VUELTA VOLUNTARIA = + VELO + CONFIRMACION ESCRITA DE SU PROFESION RELIGIOSA
SI SE ENTREGARON A SU FALTA CON CORAZON Y HABITO = + EXCOMUNION + PRIVACION DEL HABITO + ENCIERRO EN UN MONASTERIO + PRIVACIONES DE UNA DURA PENITENCIA HASTA LA HORA DE LA MUERTE.

a/ *CLERIGO + MATRIMONIO CON VIUDA:* 1/NO ASCENSO (400 d. C); 2/NO ASCENSO (572 d. C.); 3/ SEPARADOS (633 d.C.)
b/ 2ª NUPCIAS DE LA VIUDA DEL CLERIGO: 1/EXCOMUNION HAS -TA LA HORA DE LA MUERTE (400 d. C.).
2/EXCOMUNION HASTA LA HORA DE LA MUERTE (572 d.C.).
c/ 2ª NUPCIAS DEL CLERIGO VIUDO: 1/DEGRADACION (400 d.C.); 2/DEGRADACION (572 d.C.); 3/ NO ASCENSO (619 d.C.).
d/ SEGLAR + MATRIMONIO CON VIUDA: 1/NO ADMITIDO EN EL CLERO (517 d. C.); 2/ NO ADMITIDO EN CLERO (572 d. C.).

EQUIPARACION: VIUDAS = DIVORCIADAS = REPUDIADAS = RAMERAS = DOS ESPOSAS

COSTUMBRES QUE SE TRANSLUCEN:
1/DIVORCIO (517 y 572 d. C.).2/RAPTO (?) (546 d.C.)
3/REPUDIO (633 d.C.). 4/PROSTITUCION (633 d.C.)
5/ABANDONO DE LA PROFESION RELIGIOSA (546, 572, 599, 633, 638 y 656 d. C.).

“ADULTERIO Y/O ABANDONO DE LAS RELIGIOSAS”

☐ *Elvira* (300) VIRGENES: *ADULTERIO* • penitencia de por vida + comunión a la hora de la muerte, *si es tropiezo ocasional.*
• excomunión total, *si continúan en la misma liviandad.*
☐ *Tol.I* (400) MUJERES: *ADULTERIO* • 10 años de excomunión + penitencia.
• excomunión hasta la separación, *si matrimonio.*
• lo mismo, *si es HIJA DEL SACERDOTE O DEL DIACONO.*
• EXCOMUNION HASTA LA HORA DE LA MUERTE.
☐ *Lérida* (546) VIRGENES O VIUDAS: *“VIOLACION”:* • excomunión y expulsión social del *varón,* “hasta que haga penitencia pública”, *si la mujer vuelve.*
• excomunión y expulsión social de ambos, *si no hay separación.*
☐ *Br. II* (572) MUJERES: *ADULTERIO:* • 10 años de excomunión + penitencia.
• excomunión y expulsión social de ambos, a no ser separación o viudez, *si matrimonio.*
• Lo mismo, *si es HIJA DEL OBISPO, DEL PRESBITERO O DEL DIACONO.*
• EXCOMUNION HASTA LA HORA DE LA MUERTE.
☐ *Barc.II* (599) VIRGENES: *ADULTERIO:* • accidental
• matrimonio — EXCOMUNION Y EXPULSION SOCIAL DE AMBOS.
☐ *Tol.IV* (633) VIRGENES, VIUDAS O VARONES: *ADULTERIO:* • DEVUELTOS POR LA FUERZA
• ANATEMIZADOS, AUNQUE SEAN OBLATOS, *si no es posible obligarlos a volver.*
☐ *Tol. VI* (638) MUJERES (VIRGENES O VIUDAS) Y VARONES: *ADULTERIO* • DEVUELTOS POR LA FUERZA.
• excomunión y expulsión social, *si no es posible.*
• A LOS OBLATOS (HOMBRES Y MUJERES), *se les permite el matrimonio.*
☐ *Tol.X* (656) VIUDAS (MUJERES): *ADULTERIO* • DEVUELTAS POR LA FUERZA + reclusión en un monasterio + excomunión.
• VELO + CONFIRMACION ESCRITA DE SU PROFESION RELIGIOSA, *si se reintegran voluntariamente.*
• EXCOMUNION + PRIVACION DEL HABITO + ENCIERRO EN UN MONASTERIO + PRIVACIONES DE UNA DURA PENITENCIA HASTA LA HORA DE LA MUERTE, si se entregaran a su falta con el corazón y con el hábito.

Nota.- En todos los cánones en que se contempla el abandono de la mujer de su oficio religioso, se encuentra, implícita o explícitamente, la idea de adulterio (=relación sexual).
Cánones: XIII del conc. de Elvira, XVI y XIX del conc. I de Toledo, VI del conc. de Lérida, XXX y XXXI del II conc. de Braga, IV del II conc. de Barcelona, LV y LVI del IV conc. de Toledo, VI y VII del VI conc. de Toledo y IV y V del conc. de Toledo X.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

ABADES Y CONCILIOS EN LA HISPANIA VISIGOTICA

José Orlandis.

Sumario

1.— "Status quaestionis"

Corresponde a dos distinguidos especialistas —Ch.J. Bishko y A. Mundó— el mérito de haber puesto de relieve la importancia que revistió la actividad sinodal de los abades en la Iglesia hispano-visigoda. Estudió Mundó de modo particular los sínodos abaciales previstos en la legislación canónica galicana del siglo VI, y su probable repercusión en Hispania, como consecuencia de la recepción de aquella disciplina en la provincia Tarraconense. Más tarde, avanzado ya el siglo VII, aparecieron nuevas manifestaciones de sinodalismo abacial, especialmente significativas en los ambientes monacales del noroeste peninsular, penetrados por las influencias ascéticas de san Fructuoso de Braga[1].

Bishko fijó su atención en los concilios toledanos del siglo VII y en la intervención que, a partir de un determinado momento, tuvieron los abades, distinguiendo entre su asistencia en calidad de vicarios episcopales, representantes de obispos ausentes, y su presencia como abades, que eran en cuanto tales miembros del concilio y suscribían las actas a título personal[2]. El planteamiento de Bishko resulta sustancialmente correcto, aunque alguna de sus hipótesis pueda

suscitar ciertas reservas, que se pondrán de manifiesto a lo largo del presente estudio. Objetivo de éste habrá de ser intentar una exposición de conjunto del fenómeno sinodal entre los abades hispano-visigodos, partiendo para ello de las estimables contribuciones de los historiadores antes mencionados, pero sin limitarnos a sistematizar sus conclusiones. Intentaremos también conseguir ulteriores enriquecimientos, con la esperanza de que éstos puedan significar un avance substancial con respecto a los resultados que hasta ahora se habían obtenido.

2.— Recepción de la disciplina monástica galicana en la Tarraconense

Tres sínodos de la provincia eclesiástica Tarraconense, de la primera mitad del siglo VI, dispusieron la recepción de normas disciplinares sobre monjes, contenidas en cánones de concilios no hispánicos. El sínodo de Barcelona del 540 acordó la observancia de la legislación sobre materia monástica promulgada por un gran concilio ecuménico, el de Calcedonia(3). Otros dos sínodos, reunidos en Tarragona y Lérida, se remitieron a la disciplina monacal de los concilios galicanos. [El de Tarragona, del año 516, lo hizo de un modo genérico(4); el de Lérida, del 546, especificó más y aludió expresamente a lo dispuesto por los concilios de Agde y I de Orleans: *De monachis vero id observare placuit quod synodus Agatensis uel Aurelianensis noscitur decrevisse*(5).]

En el siglo VI —como recuerda Mundó—, la legislación conciliar de la Galia merovingia disponía la celebración de sínodos o asambleas formadas exclusivamente por los abades de una misma diócesis. Así lo establecieron un concilio de Tours del año 567 y el sínodo diocesano de Auxerre, reunido en 573 por el obispo *Aunacharius*(6). No hay constancia, sin embargo, de que estos preceptos fueran conocidos en la Tarraconense, y ambos sínodos son además posteriores a los concilios de Tarragona y Lérida, que decretaron la recepción de la disciplina monástica galicana. En cambio, el concilio I de Orleans, mencionado expresamente por el de Lérida del 546 y que prescribía la celebración anual de un sínodo de abades convocado por el obispo, este sí que constituyó sin duda un precedente válido para las iglesias de la provincia Tarraconense. Téngase en cuenta, también, que este concilio de Orleans fue incorporado a los códices de la Colección canónica "Hispana"(7).

Un resultado de la influencia de la disciplina canónica galicana fue, con toda probabilidad, el acuerdo tomado por los obispos de la Tarraconense, reunidos en Huesca en 598, de celebrar cada uno de ellos un sínodo diocesano anual, al que serían convocados todos los abades de los monasterios enclavados en el territorio de su respectiva diócesis. Pero conviene puntualizar que no se trataba de unos sínodos específicos de abades, como los previstos por los concilios de las Galias, sino de sínodos ordinarios, a los que debían asistir también, junto con los abades, los presbíteros y los diáconos(8). La carencia total de actas o noticias literarias sobre sínodos diocesanos en la España visigótica [que plantea un difícil interrogante sobre la propia existencia de tales sínodos] impide saber si lo dispuesto en Huesca tuvo efectividad, tanto en la Tarraconense como en otras provincias de la Hispania del siglo VII(9).

3.— Las "Reglas de los Santos Padres"

Tres distintos textos que aparecen con el título de "Reglas de los Santos Padres" y que los historiadores venían considerando como reglas propias de determinados monasterios, serían más bien, en opinión de Mundó, decisiones tomadas en común por asambleas de abades. Pero no se trataría de los sínodos abaciales a nivel diocesano, previstos en los cánones de los concilios galicanos, sino que, al menos alguno de ellos, revestiría carácter extraordinario y tendría mayor amplitud; así lo sugieren tanto la solemnidad de las fórmulas como el número de participantes(10).

[Estimaba Mundó que las tres "Reglas de los Santos Padres" procedían de la región provenzal o narbonense y reflejaban quizá influencias de los ambientes ascéticos de Lerins. Estos textos serían en todo caso un testimonio de la vigencia del sinodalismo monástico en tierras próximas a la Tarraconense hispana(11). Pero en un trabajo más reciente, este autor rectificó su primera opinión, aceptando la tesis de Jean Neufville según la cual dos de aquellos textos —la *Regula IV Patrum* y la *Regula alia SS. Patrum*— no serían originarias de las Galias sino de la Italia del sur(12). Debo advertir, sin embargo, que el prof. Mundó —según me comunica privadamente— considera el problema como una cuestión todavía *sub iudice*. En cualquier caso, el tercero de estos textos —la *Tertia Regula Patrum*— sí parece recoger de modo indudable las actas de un sínodo de abades de la Galia meridional y reflejaría, por tanto, el ambiente monástico de la región(13).]

Ninguna huella de este tipo de sínodos abaciales, que existieron en el siglo VI en el sur de la Galia, ha podido descubrirse hasta ahora en la vecina provincia Tarraconense, cuyos concilios habrían dispuesto la recepción de la disciplina galicana acerca de los monjes. Los únicos testimonios —y estos indubitables— de la existencia de sínodos de abades en la España visigótica proceden, como se ha dicho, del noroeste de la Península, dentro del marco ascético e institucional del movimiento monástico promovido por San Fructuoso de Braga.

4.— Los sínodos abaciales en el monacato galaico

Sería más que aventurado sugerir que las tradiciones provenzales y narbonenses de sinodalismo abacial tuvieron algo que ver en la génesis del fenómeno de los sínodos de abades del monacato galaico-fructuosiano. [La única razón —y es razón muy frágil— podría estar en la ascendencia familiar de san Fructuoso. La estirpe del santo asceta —hijo de un "duque del ejército de Hispania"(14)— provenía, al parecer, de Narbonense y por eso estaba emparentado con ilustres personajes de la provincia, como el metropolita Sclua de Narbona, el obispo Pedro de Béziers y el propio rey Sisenando(15). Pero no hay ningún indicio de contactos de Fructuoso con los ambientes monacales de su región de origen, y la propia formación espiritual recibió el Santo bajo la dirección del obispo Conancio, seguramente el prelado de este nombre, titular de la sede de Palencia(16).] El fenómeno sinodal protagonizado por los abades del noroeste peninsular en el siglo VII parece más bien un resultado de la propia existencia de la Congregación monástica galaica, que estuvo abierta a las influencias procedentes del cenobitismo oriental —cuyo principal transmisor fue san Martín de Braga—, e incluso del ascetismo celta, a través de las colonias de bretones integradas en el obispado de Britonia(17).

Al estudiar en otra ocasión el fenómeno federativo en el monacato galaico, llegábamos a la conclusión de que Fructuoso infundió nueva sabia a un *factum* monástico preexistente, la Congregación Dumiense, formada por los monasterios vinculados a la abadía-obispado de Dumio, que fundara san Martín[18]. Fructuoso, que fue obispo-abad de Dumio antes de ser también metropolita de Braga, enriqueció con nuevas fundaciones la Congregación galaica[19]. La Congregación —que se autodenominaba *Sancta Communis Regula*— celebraba sínodos de abades, y la obra de uno de ellos fue la llamada "Regla Común". [Los abades asistentes a ese sínodo, en representación de los monasterios federados, adoptaron acuerdos que a todos obligaban. La fórmula *placuit Sanctae Communi regulae*, empleada en dos pasajes, revela la naturaleza colectivo-sinodal del órgano legislador que promulgó la Regla[20], mientras que la prohibición de acoger al monje fugitivo de otro monasterio —monje que habría de ser devuelto a su casa de origen— indica la relación orgánica existente entre los monasterios de la Congregación[21]. El sínodo general de abades aparece concebido como una asamblea destinada a reunirse reiteradamente —aunque ignoramos si con regular periodicidad—, puesto que la Regla exigía la consulta a la *communis collatio*, como requisito previo a la erección de un nuevo monasterio[22]].

Los sínodos generales estarían constituidos por todos los abades de la Congregación galaica, que se extendía por un territorio considerable y cuyos focos principales serían el Bierzo y la región en torno a Braga. Pero la "Regla Común" revela también la existencia de otras asambleas de proporciones más reducidas, a las que asistían los abades de los monasterios ubicados en una misma comarca y relativamente próximos entre sí. De manera regular, el comienzo de cada mes, habían de reunirse los abades *de uno confinio* —de un mismo entorno— para celebrar "letanías" mensuales y rogar por sus súbditos[23]. El sinodalismo abacial constituyó sin duda una tradición y una *praxis* pastoral bien arraigada en el monacato galaico-fructuosiano.

5.— Signos de auge monacal en el siglo VII

Los sínodos abaciales —como se ha visto— constituyeron en la Península Ibérica un fenómeno regional propio del monacato galaico. La presencia de abades en los concilios toledanos del siglo VII fue, en cambio, un hecho que revistió mucha mayor amplitud y sus repercusiones alcanzaron a todas las provincias del Reino visigodo-católico. Procede ahora considerar por separado —aceptando la distinción de Bishko— la asistencia de abades a los concilios de Toledo en calidad de vicarios episcopales o bien a título propio.

Parece significativo —y vale la pena llamar la atención sobre el hecho— que el ingreso de los abades en los concilios toledanos se produjera relativamente tarde, hacia la mitad del siglo VII. Al concilio VII de Toledo, del 546, asistió el primer abad que firmó las actas como vicario episcopal: Crispín, representante del obispo Neufredo de Lisboa[24]. Siete años después, en el siguiente concilio toledano, el VIII, hizo su aparición el primer grupo de abades que se incorporaron a título propio y colegialmente a una asamblea conciliar toledana.

Años atrás, en un estudio consagrado a los monasterios familiares, hacía notar el sensible contraste que se advierte entre la legislación española del siglo

VI y la del VII, en lo tocante a monjes y monasterios. Frente a la tendencia —bien patente en el siglo VI— a subrayar, con evidente acento de desconfianza, los derechos episcopales sobre los monasterios, prevaleció en la siguiente centuria una clara orientación pro-monacal [que atribuí al papel determinante que jugaron en la vida eclesiástica personajes abiertamente proclives a la vida ascética, e incluso autores de reglas, como Leandro, Isidoro o Fructuoso[25].] Carmen Codoñer, en el estudio preliminar a su edición de los "Varones Ilustres" de san Ildefonso, puso también de relieve la posición preeminente que alcanzó el monasterio de Agalí y los prelados que constituyeron la llamada "dinastía agaliense", en la iglesia toledana del siglo VII[26]. La irrupción de los abades en las aulas conciliares de Toledo puede estimarse como una prueba más del creciente peso conseguido por el factor monacal en la realidad socio-religiosa de la España visigodo-católica.

6.— Abades, vicarios episcopales

En los catorce concilios Toledanos celebrados a lo largo de una centuria —entre los años 589 y 688— un total de 96 vicarios episcopales suscribieron las actas sinodales: 36 de ellos eran presbíteros, otros 36 diáconos y 24 abades. Bishko interpretó esas cifras como una prueba de la preferencia de los obispos por el clero secular, a la hora de escoger sus representantes en los concilios[27]. No parece tan claro que de aquellas cifras haya de extraerse esta conclusión —al menos para la entera centuria—, si se tiene en cuenta que el número de abades monásticos en una diócesis sería lógicamente muy inferior al de presbíteros y diáconos y, por otra parte, que hasta mediado el siglo VII no comenzaron a enviarse abades a los concilios, como representantes de obispos ausentes.

Por lo que respecta a la procedencia regional, [ha de decirse que, una vez introducido el uso, la práctica de enviar abades como vicarios episcopales a los concilios toledanos se extendió a todas las provincias eclesiásticas del Reino]. Los 24 abades-vicarios firmantes de actas sinodales se hallan así distribuidos por razón de su procedencia provincial: 4 provenían de la Cartaginense, 6 de la Tarraconense, 2 de la Bética, 4 de Lusitania, 3 de Galecia y 5 de la Narbonense[28]. Llama sin duda la atención el hecho de que 12 de esos 24 abades-vicarios aparezcan en el concilio XIII de Toledo[29]. Pero ha de tenerse en cuenta que las actas de este concilio fueron suscritas por un número realmente insólito de representantes de obispos —26— y que los abades suponían por tanto menos del 50% del conjunto[30].

La razón de esta afluencia de vicarios episcopales al concilio Toledano XIII estuvo en el extraordinario interés por parte del rey Ervigio de que se hallase representada en aquella asamblea la totalidad moral del episcopado hispano[31]. La razón puede adivinarse. El concilio había de sancionar cuestiones políticas de gran transcendencia: el indulto de los condenados por la rebelión del duque Paulo contra el monarca anterior, Wamba[32]; la amnistía tributaria por los impuestos impagados[33]; la legislación protectora del rey y su familia[34]; y la confirmación de los acuerdos del precedente concilio toledano, el XII, mucho menos concurrido que este y donde se había legitimado la deposición de Wamba y el acceso de Ervigio al trono[35]. Ahora, los 48 obispos presentes, sumados a los 26 vicarios de prelados ausentes, suponían que se hallaba representado en el concilio el 95% del episcopado del Reino.

7.— Los abades-vicarios en el concilio XIV de Toledo

Conviene recordar todavía otro hecho relacionado con la actuación de los abades como vicarios episcopales, porque parece que encierra particular significación. Hubo un solo concilio de Toledo, el XIV, donde los abades fueron mayoría entre los vicarios; y en este concilio, celebrado el 14 de noviembre del año 684, el papel de los vicarios revestía particular importancia, por las especiales razones que concurrían en el sínodo. Se trata de un concilio que, aún siendo provincial de la Cartaginense, tuvo unos rasgos atípicos y singulares.

La razón de su reunión fue atender a la demanda recibida del papa León II de que el episcopado hispánico confirmase las actas del concilio III de Constantinopla —sexto de los ecuménicos—, donde había sido condenado el Monotelismo, poniéndose así término a las disputas cristológicas que habían perturbado durante dos largos siglos la vida de la Iglesia. Ante la imposibilidad de celebrar un concilio general, el rey Ervigio dispuso la convocatoria en Toledo de un sínodo provincial de la Cartaginense, al que asistirían sin embargo representantes de los metropolitanos de las otras cinco provincias eclesiásticas. Luego, esos metropolitas reunirían sus respectivos sínodos provinciales, que confirmarían los decretos toledanos, que así vendrían a constituir un edicto conjunto de la totalidad del episcopado hispano[36].

Lo que importa sobre todo poner aquí de relieve, a la vista de la singularidad de ese concilio Toledano XIV, es la importancia también singular que tuvo en esta ocasión la función encomendada a los representantes de los metropolitanos. Pues bien, de los 8 vicarios enviados al concilio por esos 5 metropolitas ausentes, 6 eran abades. Se advierte de modo palpable que, a la hora de confiar su representación para una misión de especial trascendencia, las preferencias de los metropolitanos se inclinaron abiertamente en favor de los abades de sus respectivas circunscripciones eclesiásticas[37].

8.— Abades a título propio en los Concilios toledanos

El concilio VIII de Toledo se reunió el 16 de diciembre de 653, cuando apenas habían transcurrido dos meses desde la muerte del rey Chindasvinto. Durante los cuatro últimos años de su vida, este monarca había compartido el poder con su hijo Recesvinto, asociado por él al trono a título de corregente y futuro sucesor. Pero fue ahora, al desaparecer el viejo y temible monarca, cuando parecía haberse abierto un nuevo capítulo en la historia política del Reino visigodo[38]. El concilio Toledano VIII, convocado con tanta premura, estuvo animado por un indudable propósito de renovación. Una de las innovaciones afectó a la propia institución conciliar, puesto que un grupo de 18 magnates firmaron por primera vez las actas. Simultáneamente, un conjunto de abades, que no eran vicarios episcopales sino que participaban en el concilio a título propio, suscribieron también las mismas actas[39]. La presencia corporativa de abades y magnates, como firmantes de las actas sinodales, se dió a partir de entonces en la mayoría de los concilios toledanos de la segunda mitad del siglo VII.

La relación estadística de los abades que firmaron a título propio las actas conciliares toledanas es la siguiente: 12 abades suscribieron las actas del concilio VIII de Toledo, que fue un sínodo general[40]; 6, las del Toledano IX, de carácter provincial)[41]; 8, las del XI, también provincial[42]; 4, las del Toleda-

no XII, que fue general[43]; 8 abades, las del XIII, general también[44]; 5, las del concilio XIV de Toledo, que fue provincial, pero con las peculiaridades antes recordadas[45]; 8 abades firmaron por último las actas del concilio Toledano XV y 5 las del XVI, ambos de carácter general[46]. [Las firmas de los abades aparecen en las actas agrupadas, a continuación de los obispos y por delante, casi siempre, de los vicarios episcopales y de los magnates laicos, que figuraban en último lugar. Mezcladas con las de los abades, aparecen con frecuencia las firmas de ciertos personajes del alto clero secular toledano: el *archipresbyter*, el *archidiaconus* y el *primiclerius*[47]].

9.— "Ordo abatum"

Estos grupos de abades, asistentes a título personal a los sínodos toledanos, puede estimarse que constituían un *ordo abbatum*, claramente diferenciado de los otros grupos, también homogéneos, de obispos y magnates firmantes de las actas conciliares[48]. Ch. J. Bishko ha disentido de esta calificación, alegando que no procede usar la voz *ordo*, dado que no puede atribuirse a estos abades la representación corporativa del conjunto de los abades de la Iglesia hispana[49]. La discrepancia de Bishko parece fundarse en la idea de que el término *ordo* incluiría necesariamente un sentido de representatividad; pero esta nota no parece sin embargo pertenecer, en el vocabulario latino altomedieval, a la esencia misma del concepto.

Basta, en efecto, con un atento examen de los textos recopilados en el *Novum Glossarium Mediae Latinitatis* para poder apreciar la variedad de acepciones que tuvo la voz *ordo* en la documentación eclesiástica medieval. [Es cierto que hay documentos que emplean el término en un sentido muy lato y contemplan un *ordo clericalis* o un *ordo Dei* que engloban a obispos, abades, presbíteros, etc.[50]; pero en otros muchos textos *ordo* significa un grado o una función eclesiástica determinada, tal como hacen constar en su clasificación de las fuentes los propios editores del *Glossarium*. *Ut episcopi, abbates, presbiteri... pleniter se unusquisque in ordine suo canonice et regulariter custodiant*, decía un capitular de Carlomagno del año 802[51]; *fulcitus consilio sacrorum ordinum archidiaconum, abbatum...; multitudo canocicorum ac monacorum, archidiaconorum, abbatum ac reliquorum ordinum*, se lee en dos documentos extraidos de cartularios monásticos[52]]. En este sentido de función o grado eclesiástico parece indudable que puede hablarse de un *ordo abbatum* en los concilios toledanos de la segunda mitad del siglo VII.

10.— Los miembros del "Ordo".

¿Cuáles fueron los abades que asistieron a título propio a los concilios toledanos del siglo VII y suscribieron sus actas? A juicio de Bishko, esa presencia abacial no puede considerarse como precedente a la de los abades en los concilios merovingios, porque su alcance habría sido muy restringido, limitado a la diócesis toledana, o cuanto más a la provincia eclesiástica Cartaginense[53]. El historiador americano ofrece una sugestiva explicación de los hechos, de marcado acento institucionalista: la asistencia de los abades a los sínodos diocesanos, prevista en la Tarraconense por el concilio de Huesca del año 598, estaría

en la raíz del fenómeno. Los abades de los monasterios toledanos llamados también a participar en los sínodos locales, se habrían incorporado en un determinado momento a los sínodos provinciales de la Cartaginense que se celebraban igualmente en Toledo; y como la distinción entre estos sínodos y los de carácter general fue, de hecho, difuminándose gradualmente, los abades de la capital del Reino y sus alrededores llegaron así a conseguir el privilegio de participar en los concilios nacionales toledanos[54].

La opinión de Bishko según la cual los abades de los grandes monasterios de Toledo y sus arrabales fueron asiduos asistentes a los concilios reunidos en la Urbe regia durante la segunda mitad del siglo VII, resulta plenamente aceptable. Mayores reservas suscita su hipótesis del gradualismo de su integración en los concilios toledanos y la afirmación de que aquellos abades —o en todo caso alguno más, también de la provincia Cartaginense— monopolizaron la presencia abacial en los citados concilios. Una consideración de los hechos, que preste la debida atención al factor cronológico, puede contribuir al esclarecimiento del problema.

11.— Los abades en los concilios VIII y IX de Toledo

La presencia en los sínodos toledanos de un grupo de abades, que suscribieron en cuanto tales las actas, se produjo en dos distintas series de concilios de la segunda mitad del siglo VII: primeramente en los concilios VIII y IX de Toledo, reunidos en tiempo de Recesvinto; y luego, tras un paréntesis de casi dos décadas de la actividad conciliar, en los sínodos celebrados entre los años 675 y 693, durante los sucesivos reinados de Wamba, Ervigio y Egica.

El primer concilio al que asistió colegialmente un grupo de abades fue —tal como se dijo— el VIII de Toledo, reunido en diciembre de 653. Ya se puso de relieve el carácter singular de este concilio, primero de los celebrados bajo Recesvinto, y en el cual el nuevo rey se mostró deseoso de recabar una activa participación de las fuerzas sociales en las tareas de gobernación del Reino. En ese sentido ha de interpretarse la *praxis*, iniciada entonces, de suscripción de las actas por magnates y abades[55]. La aparición del *ordo* de los abades en los concilios toledanos no parece pues haber revestido la forma de coronamiento de un proceso gradual, como sugería la hipótesis de Bishko. Constituyó un hecho nuevo, producido ahora, y en inmediata relación con la simultánea aparición de un grupo de magnates, firmantes también de las actas. Ambos hechos parecen haber obedecido a una decisión política del Poder real, respondiendo al propósito ya señalado de ensanchar la base de participación social en los concilios.

Una cuestión procede todavía plantear, en relación con este grupo de concilios: los abades firmantes de las actas del concilio VIII, ¿procedían todos de monasterios toledanos o, cuando menos, de la provincia Cartaginense?. No hay razones positivas para poder afirmarlo y los indicios apuntan más bien en sentido contrario. Toledo VIII fue un concilio nacional y sus actas las suscribieron 12 abades[56]. Dos años más tarde, en noviembre de 655, se reunió el concilio Toledano IX, éste de carácter provincial, y las actas fueron firmadas solamente por 6 abades, 5 de los cuales habían suscrito ya las de Toledo VIII[57]. Parece verosímil que estos abades asistentes a un concilio que era provincial de

la Cartaginense fueran los pertenecientes a monasterios de la provincia eclesiástica. Los restantes abades, hasta el número de 12, que habían participado en el concilio Toledano VIII —nacional— y no participaron dos años después en el IX —provincial— es presumible que provinieran de otras regiones de Hispania.

12.— Los abades toledanos en los concilios

Al concilio X de Toledo (656) —un "miniconcilio" nacional de 17 obispos, celebrado a los dos años del IX— no asistieron abades ni magnates. El largo período de inactividad conciliar que entonces se abrió fue la reunión del concilio Toledano XI, del año 675, en que apareció de nuevo un grupo de abades. Esta presencia abacial se dió a partir de entonces de modo regular en los seis sucesivos sínodos —tanto generales como provinciales— que se celebraron entre los años 675 y 683: los concilios XI, XII, XIII, XIV, XV y XVI, según la numeración tradicional de la serie toledana; de las actas del XVII faltan, como es sabido, las firmas.

En este nuevo bloque de concilios, la presencia abacial nunca llegó a alcanzar el volumen que había tenido en Toledo VIII; las cifras de abades que suscribieron las actas oscilaron ahora entre 4 y 8. Las actas del concilio Toledano XI —que fue provincial de la Cartaginense— ofrecen la particularidad de que 5 de los abades firmantes dejaron constancia del título de sus respectivos cenobios. Y estos 5 monasterios —S. Miguel, Sta. Leocadia, Stos. Cosme y Damián (Agalí), Sta. Cruz y Sta. Eulalia— estaban todos emplazados en la ciudad de Toledo o en sus alrededores[58]. Este grupo de abades toledanos fueron, durante el nuevo período conciliar, asistentes habituales a los concilios que se celebraban en la Urbe regia.

La reiterada aparición de los mismos nombres entre los firmantes de las actas así parece confirmarlo. Los abades *Absalius*, del monasterio de Sta. Cruz, y Gabriel estuvieron presentes en cuatro concilios[59]; en tres concilios participaron los abades *Gerontius, Castorius* y *Sisibertus* [este último tal vez el mismo primado toledano que fue depuesto en el concilio XVI[60]]. Pero la asistencia de estos abades a los concilios que se reunían en la capital del Reino no hay razón para considerarla como un monopolio excluyente o como un privilegio.

No fue monopolio, puesto que en las actas suele figurar nombres de algunos otros abades —no sabemos si de la Cartaginense o de otras provincias— que, sin la regularidad de los toledanos, acudieron también a uno u otro concilio. Pero la propia idea de considerar la asistencia a los concilios como un ansiado privilegio quizá responda mejor a la mentalidad del hombre moderno que a la realidad eclesiástica del siglo VII español. Baste recordar la resistencia de los obispos a acudir a los concilios provinciales, las excusas que aducían, la búsqueda afanosa de las épocas del año que parecían más propicias para su participación. Todo ello [reflejado repetidamente en los cánones], evidencia el desinterés de muchos obispos por cumplir un precepto canónico [que, en la práctica], era mirado por ellos, más que como un derecho, como una gravosa obligación. Esa resistencia fue, sin duda, la causa principal de la irregular periodicidad conciliar a nivel provincial, e incluso de las prolongadas interrupciones en la celebración de concilios[61].

13.— Significado de la participación abacial

Un fenómeno semejante pudo darse también entre los abades hispánicos del siglo VII. Tras el indudable éxito de participación registrado la primera vez en que fueron convocados —a la par que los magnates— a un concilio general, éxito debido quizá en parte a la novedad y a la coyuntura histórica, el interés de los abades decayó, a juzgar por los niveles de asistencia. Por eso, cuando tras dos décadas de interrupción se reanudó la actividad sinodal toledana, tan sólo los abades de los monasterios urbanos y suburbanos de la capital tomaron parte regularmente en los concilios. Y ello, no tanto como consecuencia de un privilegio, como por una simple razón de hecho: a estos abades les resultaba fácil la presencia, y así asistieron a los sínodos celebrados en su propia ciudad, [y firmaron las actas, junto con los individuos más conspicuos del alto clero secular toledano(62)]. Pero eso no constituía un monopolio excluyente, y así fueron igualmente admitidos a suscribir las actas algunos otros abades no toledanos, que de modo saltuario hubieran asistido también a un determinado concilio(63). Esta parece ser una explicación verosímil de los hechos, congruente con el contexto social y eclesiástico de la época.

Como resumen de todo lo expuesto, parece lícito formular algunas breves conclusiones. La primera es que el fenómeno del sinodalismo abacial tan sólo puede testimoniarse —pero allí de modo fehaciente— en los ambientes monacales del noroeste peninsular, que fueron influídos por el ascetismo de san Fructuoso de Braga. Por lo que respecta a la participación de los abades en los concilios de Toledo, esta presencia parece que ha de considerarse como una muestra del renovado prestigio conseguido por el monacato en la Iglesia española del siglo VII. Desde mediados de la centuria, los abades comenzaron a suscribir las actas conciliares toledanas, en calidad de vicarios episcopales o bien a título propio, a modo de un *ordo abbatum*. Las modalidades y el alcance de esa participación ha sido valoradas en la última parte del presente estudio.

NOTAS

1. A. Mundó. "Il Monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie", en *Il Monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltà Occidentale.* (Spoleto, 1967) pp. 73-108, en especial 97-100, sobre los concilios regionales de abades; *Les anciens synodes abbatiaux et les "Regulae SS. Patrum"*, en "Studia Anselmiana", 44 (1959), pp. 107-125.
2. C.J. Bishko, "Spanich Abbots and the visigothic councils of toledo", en *Humanistic Studies in Honor of John Calvin Metcalf.* University of Virginia Studies, vol.I (Charlottesville, Virginia, 1941). El trabajo ha sido reimpreso, con una nota adicional, en el volumen donde se recopilan trece estudios de Bishko y en el cual el citado lleva el número 5: *Spanish and Portuguese Monastic History. 600-1300* (London, 1984).
3. J. vives, *Concilios visigóticos e hispanoromanos* (Barcelona-Madrid, 1963); concilio de Barcelona I (a. 540), X.
4. *La Colección Canónica Hispana, IV,* por Gonzalo Martínez Díez, S.I. y Félix Rodríguez, S.I. (Madrid, 1984), P. 278: *Concilium Tarraconense, XI.*
5. G. Martínez Diez y F. Rodríguez, *La Colección Canónica Hispana, IV,* p. 301: *Concilium Ilerdense, III.* Vid. A. Mundó, *Il Monachesimo...*, pp. 91-92.
6. Vid. A. Mundó, *Les anciens synodes abbatiaux...*, p. 113.
7. *La Colección Canónica Hispana, IV,* ed. de G. Martínez Díez y F. Rodrí-

guez, pp. 153-167; vid. can. XV.

8. Vives, *Concilios*, p. 158: concilio de Huesca (a. 598).

9. Es muy dudoso que pueda calificarse de sínodo diocesano la asamblea prevista en Toledo XVI, CAN. VII, que cada obispo debía reunir en su ciudad, al retornar de un concilio. A esta asamblea, que había de celebrarse en el plazo de seis meses, con el fin de asegurar la publicidad de los acuerdos conciliares, se convocaba a todos los abades, presbíteros, diáconos y clérigos; pero también al *conventum civitatis* y a la generalidad del pueblo —*cuncta plebs*— de la diócesis. Bishko, *Spanish Abbots*, p. 149 considera las asambleas previstas en Toledo XVI como un testimonio de la institución sinodal diocesana, al igual que los sínodos del concilio de Huesca de 598.

10. A. Mundó, *Il Monachesimo*, pp. 97-100; *Les anciens synodes abbatiaux*, pp. 115-121.

11. A. Mundó, *Les anciens synodes abbatiaux*, p. 114.

12. A. Mundó, *I "Corpora" e i "Codices Regularum" nella tradizione codicologica delle Regole monastiche*, en "Atti del 7° Congreso internazionale di estudi sull'alto medioevo" (Spoleto, 1982), p. 485.

13. A. Mundó, *I "Corpora" e i "Codices Regularum"*, p. 500.

14. M.C. Díaz y Díaz, *La Vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica* (Braga, 1974), p. 82.

15. M.C. Díaz y Díaz, *La Vida de san Fructuoso*, p. 123: *Versiculi editi a beatissimo Fructuoso*.

16. M.C. Díaz y Díaz, *La Vida de san Fructuoso*, p. 83, n. 2, estima que de los diversos personajes que llevaron este nombre, el Conancio, obispo palentino, es el que tiene más probabilidades de haber sido el maestro de Fructuoso. La misma opinión tiene L. A. García Moreno, *Prosopografía del Reino visigodo de Toledo* (Salamanca, 1974), 331. Conancio de Palencia figura en el catálogo de "varones ilustres" de san Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica (Salamanca, 1972), p. 130.

17. J. Orlandis, "Las Congregaciones monásticas en la tradición suevo-gótica", en *Estudios sobre Instituciones monásticas medievales* (Pamplona, 1971), pp. 102-110.

18 J. Orlandis, "El movimiento ascético de San Fructuoso y la Congregación monástica Dumiense", en *Estudios sobre Instituciones monásticas*, pp. 74-75.

19 J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media, I* (Madrid, 1945), pp. 377-428. M.C. Díaz y Díaz precisó la cronología fructuosiana, en *Notas para una cronología de Fructuoso de Braga*, en "Bracara Augusta", XXI (1967), pp. 215-223; D. M. Gomes dos Santos revisó la biografía fructuosiana: *Problemas e hipoteses na vida de S. Fructuoso*, en "Bracara Augusta", XXII (1968), pp. 163-192.

20. *Regla Común*, cap. VI y XV, en *Santos Padres Españoles, II* (Madrid, 1971). "Reglas monásticas de la España visigoda", ed. J. Campos Ruiz.

21. *Regla Común*, cap. XX.

22. *Regla Común*, cap. I.

23. *Regla Común*, cap. X.

24. Vives, *Concilios*, p. 258.

25. J. Orlandis, "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", en *Estudios sobre Instituciones monásticas*, pp. 125-164, en especial pp. 131-134.

26. *El "De viris illustribus" de Ildefonso de Toledo*, pp. 48-58. Cfr. A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica, III* (León, 1973); "Monasticon Hispanum", I, nº 28.

27. *Spanish Abbots*, p. 144.

28. Por concilios toledanos, la relación de abades-vicarios, con respecto al total de vicarios episcopales es la siguiente:
Toledo VII (18-X-646): 1 abad entre 11 vicarios.
Toledo VIII (16-XII-653): 1 abad entre 8 vicarios.
Toledo IX (24-XI-655): o abades - 1 vicario.
Toledo X (1-XII-656): 2 abades entre 5 vicarios.
Toledo XI (7-XI-675): o abades - 2 vicarios.
Toledo XII (9/25-I-681): o abades - 3 vicarios.
Toledo XIII (4-XI-683): 12 abades entre 26 vicarios.
Toledo XIV (14-XI-684): 6 abades entre 10 vicarios (8 enviados por los metropolitanos).

Toledo XV (11-V-688): 2 abades entre 5 vicarios.
Toledo XVI (2-V-693): o abades - 3 vicarios.

29. Bishko, en la búsqueda de una causa que explique el gran número de abades que acudieron al concilio XIII de Toledo en calidad de vicarios episcopales, incurrió en un abultado error de cronología. 8 de los 12 abades-vicarios —dice— (9, en verdad) procedían de la Narbonense y de la Tarraconense, dos provincias muy afectadas por la rebelión del duque Paulo contra Wamba; al reunirse el concilio, la situación sería aún tan precaria en aquellas regiones que los obispos no habrían querido abandonar sus diócesis para un largo viaje, y por ello enviarían a tantos abades en concepto de vicarios al concilio convocado en Toledo. "King Wamba —escribe Bishko refiriéndose a la revuelta, *Spanish Abbots*, p. 144— had at least suceeded in crushing on the eve of the council itself". Bishko se equivoca en diez años: el concilio Toledano XIII se reunió el 4-XI-683. La rebelión de la Narbonense se inició en la primavera del año 673 y quedó dominada en los primeros días del mes de septiembre. Vid. E.A. Thompson, *Los Godos en España* (Madrid, 1971), pp. 251-259; J. Orlandis, *La España visigótica* (Madrid, 1977), pp. 256-263.
30. Vives, *Concilios*, pp. 433-434.
31. J. Orlandis —D. Ramos Lisson, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, (Paderborn, 1981), pp. 262-271; D. Claude, *Adel, Kirche und königtum im Westgotenreich* (Sigmaringen, 1971), pp. 177-183.
32. Vives, Concilios, Toledo XIII, can. I: *De reddito testimonio dignitatis eorum quos profanatio infidelitatis cum Paulo traxit in societatem tyrannidis.*
33. Toledo XIII, can, III: *De tributorum principali relaxatione in plebe.*
34. Toledo XIII, can, IV: *De munitione prolis regiae.*
35. Can. IX: *De confirmatione concilii Toletani duodecimi qui factus est anno primo gloriosissimi Ervigii regis.* En Toledo XII, los 35 obispos asistentes representaban el 45% del episcopado; a ellos había que sumar 3 vicarios, con lo que el total de diócesis representadas en el concilio no alcanzaban el 50% del total. Ningún obispo de las provincias Tarraconense y Narbonense acudió al concilio ni envió representante. En Toledo XIII, estuvieron presentes 48 obispos —el 61,5% del episcopado— y enviaron sus vicarios 26 —el 33%—, con lo que resulta que el 95% del episcopado hispano hizo acto de presencia. En contraste con el concilio XII, ahora el 100% de los obispados de la Tarraconense y la Narbonense estuvieron representados, bien por sus obispos o por vicarios episcopales.
36. Vives, *Concilios*: Toledo XIV, can. I; vid. J. Orlandis / D. Ramos-Lisson. *Die Synoden*, pp. 272-277.
37. Acudieron al concilio XIV, 10 vicarios episcopales, 8 de ellos en representación de los 5 metropolitanos ausentes y los otros dos enviados por los obispos de Palencia y Valencia, los dos de la provincia Cartaginense. 6 de los 8 vicarios enviados por los metropolitas eran abades: uno de los dos que representaron a Cipriano de Tarragona; uno de los dos vicarios de Sunifredo de Narbona; los dos vicarios de Esteban de Mérida; y los dos únicos vicarios enviados por los metropolitanos Liuva de Braga y Floresindo de Sevilla.
38. J. Orlandis, *La España visigótica*, pp. 170-175; E.A. Thompson, *Los Godos*, pp. 228-237; D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum*, pp. 133-145.
39. J. Orlandis / D. Ramos-Lisson, *Die Synoden*, pp. 201-214.
40. Vives, *Concilios*, pp. 288-289.
41. *Ibid.*, pp. 306-307.
42. *Ibid.*, pp. 368-369.
43. *Ibid.*, p. 402.
44. *Ibid.*, p. 433.
45. *Ibid.*, pp. 447-448.
46. *Ibid.*, pp. 474 y 520.
47. E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica* (Salamanca, 1976), pp. 126-127, 148-150 y 183-184.
48. J. Orlandis / D. Ramos-Lisson, *Die Synoden*, p. 202.
49. *Spanish and Portuguese Monastic History, V*, "Additional note", p. 152 A.
50. *Novum Glossarium Mediae Latinitatis ab anno DCCC ad annum MCC, t.O.* Ed. Franz Baltt et Yves Lefèvre (Hafniae. Ejnar Munsgaard, 1983), col. 747.
51. *Novum Glossarium*, col. 741.

52. *Ibid.*, col. 752 y 753.

53. *Spanish Abbots*, p. 149.

54. *Spanish Abbots*, pp. 145-148.

55. H. Schwöbel, *Synode und König im Westgotenreich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung* (Köln, Wien, 1982), pp. 41-43.

56. Los 12 abades fueron los siguientes, Vives, *Concilios*, p. 288: dos con el nombre de *Eumerius*: vid. G. Kampers, *Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien* (Münster, 1979), 156 y 157; *Fugitivus*, vid. Kampers, 169; L. A. García Moreno, *Prosopografía*, 182, n. 1 sugiere la posible identificación con *Fugitivus*, metropolitano de Sevilla, firmante del concilio X de Toledo; *Eusycius*, vid. Kampers, 158; *Simpronius*, vid. Kampers, 207; *Quiriacus*: ¿sería el *Quiricus*, abad fundador de un monasterio junto al sepulcro de Sta. Eulalia de Barcelona y luego obispo de esta ciudad, corresponsal de Ildefonso de Toledo y Tajón de Zaragoza y firmante como tal obispo de las actas de Toledo X?. Vid. L. A. García Moreno, *Prosopografía, 584. Téngase en cuenta que los dos amigos y corresponsales de Quiricus* de Barcelona —Ildefonso, todavía abad de Agalí, y Tajón, antes abad y ahora obispo de Zaragoza—, asistieron también al concilio VIII de Toledo. El nombre de *Quiriacus* no viene recogido en Kampers ni en la *Prosopografía* de García Moreno. *Ioannes*, vid. Kampers, 182; *Ildefonsus*, seguramente S. Ildefonso, el futuro metropolita de Toledo, siendo todavía abad de Agalí: vid. L. A. García Moreno, *Prosopografía*, 249, n. 3; vid. también Kampers, 177; otro *Ildefonsus*; *Anatolius*, vid. Kampers, 133; *Morarius*, vid. Kampers, 194; y *Secundinus*, vid. Kampers, 205.

57. Los 5 abades que habían ya firmado las actas del concilio VIII de Toledo y que suscribieron ahora las del IX fueron: *Fugitivus*, *Emerius* (sic), *Ioannes*, *Ildefonsus* y *Morarius*: Vives, *Concilios*, pp. 306-307. Un segundo abad *Ioannes* apareció en esta ocasión: Vid. Kampers, 183.

58. Vives, *Concilios*, p. 368-369. Las noticias acerca de estos 5 monasterios toledanos han sido recogidas por R. Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios* (Madrid, 1975), págs. 30-33; y A. Linage Conde, *Los orígenes, III. Monasticon Hispanum, I*, 28. Los abades firmantes con expresión de su monasterio fueron: *Iulianus*, de S. Miguel; *Valderedus*, de Sta. Leocadia, cenobio extramuros adosado a la iglesia de este nombre, que fue sede de varios concilios; *Gratinidus*, de S. Cosme y Damián (Agalí), situado *in suburbio Toletano*; *Absalius*, abad del monasterio de la Santa Cruz, donde, según el *Liber Ordinum*, el Viernes Santo se adoraba la reliquia de la Cruz; y *Florentius*, abad del monasterio de Sta. Eulalia.

59. *Absalius* fue abad de Sta. Cruz más de 13 años y suscribió las actas de los concilios de Toledo XI, XIII, XIV y XV reunidos entre los años 675 y 688. El abad Gabriel rigió durante más de una década otro monasterio toledano, que no es posible identificar con certeza; asistió a los concilios XIII, XIV, XV y XVI, celebrados entre los años 683 y 693, Vid. Kampers, 127, 128 y 170.

60. *Gerontius*, *Castorius* y *Sisebertus*, asistieron a Toledo XIII, XIV y XV; Vid. Kampers, 144, 172 y García Moreno, *Prosopografía*, 252, n. 3.

61. J. Orlandis, "Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda", en *La Iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona, 1976), pp. 151-181, especialmente pp. 168-169.

62. Vid. n. 47.

63. Así, *Iulianus* y *Annila* en Toledo XI; *Involatus* en Toledo XV; *Adeodatus* en Toledo XV; *Eulalius*, en Toledo XV y XVI; *Braulio* y *Eugenius en Toledo XVI y probablemente algunos más.*

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

EL MONACATO VISIGOTICO, HACIA LA BENEDICTINIZACION

Antonio Linage Conde

A mis remotos antepasados visigodos cuyos huesos humillados contemplé de niño en la necrópolis de Duratón Et exultabunt.

La existencia del monacato en la España romana, como un estado bien diferenciado[1] del simple ascetismo y bastante difundido, está probada por testimonios de sobra elocuentes[2]. Baste recordar el canon sexto del Concilio de Zaragoza[3], el año 380, con su expresión *legis monachum*; y entre los años 384 y 389 la carta del papa Siricio a Himerio, el metropolitano de Tarragona, en la cual se dice *a monasteriorum coetu*[4].

Del reino de Tolosa al de Toledo

Naturalmente que el impulso monástico hubo de ser ascendente a medida que la cronología se alejaba de aquellos orígenes, y concretamente durante el primer siglo germánico peninsular, entre los años 409, invasión de Hispania, y 507, sustitución por el de Toledo del reino de Tolosa. Si la entrada de los nuevos pueblos llevó consigo alguna perturbación, hay que tenerla por accidental, pasajera queremos decir.

Precisamente hacia el año 410 data Mundó[5] una carta de Baquiario en la que por primera vez se emplea dentro de nuestro territorio la palabra "monasterio", pues naturalmente Siricio había escrito desde Roma, *ingredere monasterii tui carcerem.*

Pero hay que convenir en que las fuentes son muy parsimoniosas para esta centuria, siendo en la siguiente cuando se van haciendo expresivas, ya bajo la monarquía toledana pues, aunque como veremos algunas contengan noticias retroactivas.

A principios de la misma, dos metropolitanos de Tarragona, Juan y Sergio, fundaron monasterios, según nos consta por sus epitafios[6]; los cuatro hermanos obispos, Justiniano de Valencia, Justo de Urgel, Nebridio de Egara hoy Tarrasa y Elpidio de Huesca, fueron monjes, predicándose además del primero *virgines instituens monacosque gubernans*[7]; el año 516, el Concilio de Toledo se remitía para disciplinar el monacato a la legislación de la vecina Galia, reiterándolo treinta después el de Lérida, habiendo por su parte reenviado

al de Calcedonia el de Barcelona del 540, *de monachis vero id observari praecipimus quod synodus Chalcedoniensis constituit*[8].

Y el año 558 moría en el monasterio de Asán, hoy Pirineo aragonés, san Victorián, a los sesenta de vida cenobítica, asegurándonos su laude funeraria que *agmine multo monacorum Iberiam Galliasve replebit cellas senioresque probas sanctitate re (?) prefecit*, y de quien sabemos ya se vio envuelto en la tensión entre la vida eremítica y la comunitaria, al parecer su vocación personal la primera, pero la segunda la de su dedicación exigida y exigente a partir de su responsabilidad abacial, hasta el extremo de que *quidam e monachis foris vitam solitariam degebant in diversis oratoriis cellisque, eos ad cenobium revocavit*[9]. Y tengamos en cuenta la cronología, que se nos adentra en el siglo V. Como también en el caso de san Millán, muerto el año 574 pero centenario, y que siendo pastor en su juventud, ya *tetendit ad heremi loca* y encontró a un maestro anacoreta, *quendam heremitam nomine Felicem, virum sanctissimum cui se non inmerito praeberet discipulum, qui tunc morabatur in castellum Biblium*[10].

En fin, en cuanto a la irradiación material, el documento más antiguo que nos ha llegado de un cenobio peninsular, el 29 de septiembre de 551, es la profesión en el mismo Asán acompañada del legado al tal de sus bienes, del diácono Vicente[11], de cuyo tenor nos consta que en los monasterios había escuelas, *ubi me dominus a pueritia mea vestra eruditione nutrivit*[12]. Y por la homilía *de monachis perfectis*[13] sabemos que había un monacato urbano. Creyendo oportuno llamar la atención hacia la estima que de la estabilidad mostraba aquel otorgante, pues creemos puede antojársenos un argumento más para configurar la imagen de una vida monástica ya sólida y floreciente en sus hombres y en sus casas: *quod precor omnes suscipiatis me et pro mea stabilitate indesinenter orare volueritis.*

Acabando por ser significativo que el libro segundo del Derecho Canónico de aquella iglesia, la *Collectio Hispana Systematica*, estuviera íntegramente dedicado todo él a regular "de institutionibus monasteriorum et monachorum atque ordinibus poenitentium".

O sea que, desde luego ese siglo de oro del monacato visigótico que fue la centuria del Seiscientos no surgió como por ensalmo[14] precisamente[15].

El monasterio en el entorno eclesial

Las fuentes del Derecho regulador de la vida monástica desde fuera o hacia fuera, o sea en su vertiente eclesial y social y al margen por tanto de la articulación interna de interés circunscrito a sí misma, nos interesan a nosotros más, salta a la vista, si resultan específicas de la España visigótica. Pues las demás, las de ámbito supranacional, ora imperiales ora pontificias, sólo de rechazo inciden en nuestra problemática.

Y las tales específicas son sobre todo conciliares[16].

La más trascendente y difícil de sus cuestiones es la de los límites de la dependencia de los monjes visigodos respecto de los obispos, límites que no resultan demasiado nítidos.

El ya citado Concilio de Lérida exigía la doble venia episcopal, tanto a la comunidad como a la observancia para fundar un monasterio, pero en cambio sustraía su patrimonio a la disponibilidad diocesana[17], de acuerdo con la fór-

mula de la donación monasterial llevada a cabo por el rey, "que no le pueda enajenar obispo alguno"[18].

Casi un siglo después, el cuarto concilio toledano del año 633, confirmaba a los obispos la potestad de nombrar a los abades y de mantener la disciplina monástica. Otra media centuria más tarde, el canon 12 del decimotercer concilio de Toledo también, hablaba de *proprium episcopum*[19] tanto *ex clericis* como *ex monachis*, expresión que en ese contexto no parece de cortesía meramente ni siquiera de fórmula inocua. Y poco antes, el año 675, el concilio inmediatamente anterior, el duodécimo, había exigido el *placet* episcopal para que los monasterios gozaran de su liturgia propia[20], aquellas *consuetudines* distintas de la *ecclesiastica regula* para el *psallendi ordo in matutinis vel vespertinis officiis* que les reconociera ya el Concilio de Braga del 561[21].

En todo caso la independencia económica[22] era bastante para determinar una ambivalencia[23] que, al lado de la exención fiscal cara al poder civil, debió impulsar la fundación de muchos monasterios ficticios, clericales o familiares, ya denunciados por aquel concilio ilerditano y por el Segundo de Braga del 572, y que son acaso los protagonistas más llamativos de la *Regula Communis*, habiendo sido citados de rechazo incluso en nuestros días como veremos, a guisa de precedentes de la oblatura benedictina actual.

Y como quiera que la dotación, a costa del patrimonio diocesano, del monástico, equivalía teniendo en cuenta la tal independencia a un empobrecimiento de aquél, encontramos natural que la iglesia territorial se preocupara de salvaguardarse contra generosidades de sus obispos en detrimento de ella misma. Por lo cual el canon 4 del tercer concilio toledano exigía el consentimiento conciliar para que los obispos pudieran desprenderse de uno de sus templos a favor de una *monachorum regulariter congregatio*; y cincuenta y siete años más tarde, el 655, el canon 5 del concilio noveno, sólo acordaba a aquellos la fundación de un único cenobio o la dotación de otro ya existente para la propia sepultura y ello con un límite cuantitativo de la liberalidad que en el primer caso era más amplio pero no podía depasar la quincuagésima parte de la hacienda diocesana.

Ahora bien, si en este *corpus* jurídico no encontramos apenas discrepancias y más bien nos sorprende una cierta continuidad a lo largo de un tiempo dilatado, aunque pueda detectarse una mayor simpatía monacal en el segundo que en el primer siglo de nuestra cronología si bien no excesivamente marcada, nos confirmamos en nuestra impresión de la falta de nitidez por esa ambivalencia misma resultante de la dicotomía entre lo disciplinario y lo económico. Y a esa luz nos parece significativa la expresión del canon 12 del concilio que ya hemos citado, el toledano del año 633, *sed hoc tantum sibi in monasteriis vindicent sacerdotes quod recipiunt canones*. Sigue a continuación un elenco, a saber, *id est* literalmente, *monachos ad conversationen sanctam praemonere, abbates aliaque officia instituere atque extra regulam acta corrigere*. Pero lo que nos interesa es aquel preámbulo, *quod recipiunt canones* exactamente. Que nos parece denotar no solamente una remisión específica a prescripciones concretas vigentes, sino también una preconcebida cautela resultante de toda una inspiración legislativa ya en la dimensión de los grandes principios[24].

Siendo de notar en todo esto una plena inserción de las tensiones y los problemas del monacato visigodo en las grandes cuestiones constantes de la histo-

ria de la Iglesia, incluso una cierta actualidad nos atrevemos a decir, lo cual no es exclusivo de esta materia, sino una característica del conjunto de todas ellas como tendremos ocasión de ir viendo.

Otro tema es el de la participación del estado monástico en la vida activa eclesiástica, para resolver el cual se ha parado mientes en el significado de la asistencia de los abades a los concilios. Bishko[25] sostuvo ya en 1941 y ahora se ratifica en ello que su presencia en los de Toledo era simplemente una secuela de su obligación de concurrir al sínodo diocesano, obligación que ya había formulado el año 598 el Concilio de Huesca, *omnes abbates monasteriorum vel presbyteros et diaconos*. En cambio Orlandis mantiene[26] que aquélla suponía la concurrencia del *ordo abbatum* como tal al gobierno y la representación de iglesia territorial.

Nosotros creemos que la tesis de Bishko, aun respondiendo a una muy minuciosa atención erudita a las fuentes tenidas en cuenta, no se ha planteado el problema en su integridad, según él mismo reconoce[27], y aun dando por supuesta la necesidad de una consideración más detenida todavía del derecho conciliar en sí, creemos puede alegarse en pro de la postura de Orlandis[28] un argumento litúrgico, el de la participación de los abades en la liturgia pontifical[29], tal en este ejemplo, "in vigilia gloriosae dominicae resurrectionis, sabbato hora diei nona signum sonat [...]; dum vero secundum et tertium sonaverit signum, et iuxta consuetudinem, posita sede Pontifici in processu atque eo sedente, accedunt abbates, presbyteros, diachonos, clerus omnisque populus per grados suos ad episcopum et accipiunt ab eo ceram". ¿No puede inducirse algo de la precedencia tan abiertamente reconocida?

Y aunque marginalmente no debemos dejar de estimar el dato de la frecuencia del origen monástico de los obispos, abrumador en el siglo VII: en la Bética los tres hermanos Leandro, Fulgencio e Isidoro; Martín y Fructuoso en Braga; Liciniano en Cartagena; Eutropio en Valencia; Quirico en Barcelona; Masona en Mérida; y en Toledo nada menos que Eladio, Justo, Eugenio II e Ildefonso. Díaz y Díaz ha podido hablar con creces de ese nuevo fenómeno del "cenobio como creador de hombres de iglesia", y destacado su influencia en la nivelación de las escuelas monásticas con las episcopales[30].

Mas adentrémonos en el interior que es nuestro argumento genuino.

El monasterio de clausura adentro

A nadie ofrece ya dudas que los monjes visigodos no observaban una sola regla, sino el sistema de la *regula mixta*, o sea el *codex regularum* compuesto de varias o sus trozos y entre las cuales elegía luego a su vez el abad. Por otra parte eso era lo común en el cenobitismo prebenedictino.

¿Qué quiere, pues, decir San Ildefonso[31] cuando el abad africano Donato, inmigrado acá y fundador del monasterio Servitano, dice haber sido el primero que *in Hispaniam monasticae observantiae usum et regulam adduxisse*. ¿Quizás haber traído una regla muy completa y con ciertas pretensiones de norma única como luego lo fue la benedictina? Acaso sí. Como que de haber sido más tardío —estamos entre 560 y 570— se habría podido pensar en la misma *Regula Benedicti*.

En todo caso se trata de un pasaje oscuro que será muy difícil lleguemos nunca a conocer con nitidez. Y es curioso cómo ya a este nuestro punto de vis-

ta, nada meritorio en nuestro caso si tenemos en cuenta las aportaciones disponibles cuando esto escribimos, se aproximó ya un desconocido investigador, Antonio de Siles[32], hace más de siglo y medio, quien además, sobre todo en la no aceptación de la hipótesis corriente de la benedictinización integral y temprana, se apartó de la *vox populi* en su tiempo, llegando a unas conclusiones que la investigación tardaría en corroborar hasta la década de los setenta de nuestra centuria, más o menos. "Cuyas palabras rectamente interpretadas —escribía— indican haber sido el autor de la introducción de una sola regla uniforme y constante para todos los monjes del monasterio Servitano que había fundado, quitando la arbitrariedad y diferencia de reglas que hasta entonces se había usado con respecto a los individuos de cada uno de los otros monasterios". Solamente que nos parece exagerar un tanto el significado dicho de la desconocida —si era ajena— o perdida —si propia— Regla de Donato, no sólo en las líneas que anteceden sino en estas otras: "Aquellos que en su origen habían sido meros ermitaños o solitarios, y después habían abrazado la vida cenobítica, habiendo perfeccionado su instituto el célebre san Donato, y hécholes conocer la observancia de una regla uniforme en cada monasterio, llegaron después a multiplicarse sobremanera"[33].

Ahora bien, no debemos echar en saco roto por enigmáticas que nos sigan siendo las palabras ildefonsianas en cuanto son susceptibles de ser interpretadas a título de una cierta reacción contra el sincretismo y la inseguridad de la *regula mixta* y consecuentemente de una implícita apología de la observancia unificada que después se impuso bajo la Regla de San Benito, la cual ya era bien conocida en el reino de Toledo por cierto. Tanto que, ¿sería demasiado osado sugerir que Ildefonso rompía una lanza en pro de este benedictinismo que ya se estaba gestando? Desde luego que afirmarlo no es posible.

Y pasando ahora a las dos reglas monásticas visigodas que conocemos, las de San Isidoro y San Fructuoso, hemos de convenir en que la bética y la del noroeste son representantes típicas de dos concepciones muy diversas del monacato. Tanto que no exageraba ni siquiera actualizaba demasiado la expresión Antonio Viñayo al escribir en la conmemoración centenaria última del segundo de los dos santos[34] ser "dos tendencias, o mejor, posturas que más o menos acentuadamente encontramos como constante histórica en los extremismos hispanos, que se manifiestan siempre en una doble función que mutuamente se bautizan y encasillan dando por resultado los célebres binomios que en ideas morales y ascéticas se denominan rigorismo-laxismo, integrismo-liberalismo y ahora cristalizan en lo que han querido llamar tradicionalismo-progresismo".

Muy cenobítico y benedictinizante el Sevillano[35]; con una proclividad a la soledad en la celda y de un arcaísmo orientalizante el de Braga, la *Regula Fructuosi Monachorum* queremos decir, pues la *Regula Communis* ni es personalmente de Fructuoso ni responde a su ideal sino a un compromiso con la realidad social, aparte de no tratarse de una norma monasterial sino intermonasterial tanto en su génesis como en la parte más extensa de su articulado[36].

Mas para la *Regula Isidori*, así como no se ha discutido su abundante influencia agustiniana, sino en todo caso los textos concretos utilizados del Hiponense y la manera de hacerlo, se ha puesto en tela de juicio su recurso a la de San Benito. Nosotros creemos haberlo demostrado, e incluso en los pasajes

fructuosianos de huella benedictina más bien nos inclinamos a pensar en una influencia mediata a través del Sevillano. Ello nos parece muy claro en algunas materias litúrgicas, como la excepción a la norma común occidental en los siglos V y VI de las vigilias a lo largo de casi toda la noche de los oficios romano y benedictino[37]; en el lavado de los pies a los huéspedes[38]; y en la condena de la celda individual y de la cama de dos[39].

También creemos de ascendencia benedictina la determinación isidoriana del menester de los monjes de semana[40], sobre cuyas tareas guarda en cambio silencio la fructuosiana —aludiéndolas tan sólo genéricamente, *pro labore* y *ad ministeria*. Otro extremo, la exigencia a cada monje de la profesión personal, nos interesa a título ejemplificatorio, pues nos muestra pintiparadamente el parentesco benedictino-isidoriano y el alejamiento fructuosiano de ambos. *Promittat de stabilitate sua* y *sponderet permansurum* en los primeros, frente a *instituta coenobii profiteatur implere* en el último[41].

Y en cuanto a las grandes ideas inspiradoras, la definición fructuosiana de su propia norma nada tiene de específico, *ex regulari traditione conservari in monasteriis* que nos dice su prefacio *in nomine domini*; en tanto que San Benito nos confiesa que únicamente se ha propuesto escribir una *minimam inchoationis regulam*, y con más rotundidad el Sevillano que una versión parcial y en lenguaje asequible, *haec pauca vobis eligere sermone plebeio vel rustico* de los *praecepta vel instituta maiorum*, o sea *illam universam veterum disciplinam*[42].

Si hemos insistido en este problema del benedictinismo de san Isidoro lo ha sido por estimar la cuestión trascendente en sí dentro de nuestro argumento, y el detalle de haberse controvertido aunque no demasiado[43], dato esencial a nuestros propósitos de dar aquí a conocer el estado de las cuestiones diferenciadas.

Por lo mismo, en cuanto a la *Regula Monachorum* del Bracarense, creemos ser el punto de vista más decisivo y necesitado de atención el deslinde entre ella y la ya citada norma congregacional para los monasterios bajo ella federados que es la *Regula Communis*. Sin que nos sea preciso refutar la manida atribución a San Fructuoso de esta última en cuanto a la carga de la prueba incumbe al que afirma y no al que niega y en este caso no se ha aportado otra que la rutina de aceptar lo alguna vez supuesto y dicho.

Pero bástenos con un solo detalle. Arriba aludíamos a la concepción monástica de impronta eremítica que la *Regula Fructuosi* encarna[44]. Como que para ella, siguiendo a Casiano, el estado normal e ideal del monje es la permanencia en la celda individual, *in cella residens*, mientras por su parte Isidoro prescribe rotundamente, que "nullus peculiariter separatam sibi ad habitandum cellulam expetet, in qua privatim, a coetu remotus vivat". Pues bien, ¿cabe compaginar esta aspiración con la estruendosa generosidad de la *Regula Communis* de adscribir a los monasterios familias enteras, de admitirlas pura y simplemente en ellos mejor dicho, *tamquam hospites et peregrini*?

Y arriba escribíamos de las dos reglas que de la España visigótica nos han llegado. Porque la llamada *Regula Leandri* no es tal[45], dado su contenido exclusivamente literario y doctrinal, sino una "epístola parenética" como la ha llamado Díaz y Díaz[46] dirigida a su hermana Florentina[47], respondiendo por otra parte ello a las circunstancias familiares de su elaboración[48]. Lo cual no impide que haya de ser tenida en cuenta a la hora del conocimiento de aquel

ideal monástico.

Llegados a este paraje hemos de recordar cómo ya dejamos también escrito de la existencia de monjes visigodos que vivían en las ciudades[49]. Díaz y Díaz opina que ese monacato urbano nos vino a principios del siglo VI por influjo del mediodía francés, habiendo a su vez surgido en la Galia a principios del anterior como una respuesta espiritual necesaria a la situación creada por la invasión germánica. San Isidoro los prohibe en su Regla y San Leandro previene en su contra a su hermana en el texto *de institutione virginum* más propiamente que regla del que acabamos de hablar[50]. En tanto que algo antes, a fines de la centuria anterior o comienzos de esta séptima de los dos hermanos, la homilía *De monachis perfectis* que arriba ya citábamos, había adoptado un abierto tono apologético y mostrado a las claras su preferencia por ellos: *Breviter igitur sanctorum qui in solitudine degent merita et sanctimonia praedicantes, ad eos monachos qui in urbibus habitant recurramus, qui et ipsi devotione praeclara eo magis atque laudabiles comprobantur, quod inter tantos populos constituti nulla carnali concupiscentia seducuntur.* No se requieren comentarios.

Y antes de pasar adelante una aclaración. La de estar nosotros tan convencidos de la penetración de la *regula mixta* en las mentalidades, que no creemos que ni siquiera los legisladores monásticos que acabamos de tratar, Isidoro y Fructuoso, tuvieran la pretensión, ellos mismos, de que sus sendos códigos monopolizaran la observancia monástica, tal vez incluso en sus propios cenobios, al menos en el orden de los principios, sino sencillamente la de que integraran lo más privilegiadamente posible eso sí, el *codex regularum*. Notemos en este sentido las expresiones de una de las fórmulas de la edificación de un monasterio por un rey[51]: *congregationem monachorum in eundem locum quo sacrosancti vestri corporis thesauri conquiescunt esse decrevimus, quibus iugiter deo vestraeque memoriae condigne servientibus et iuxta patrum more qui monachis norman vitae posuerunt conversantibus, sit votum nostrum consumata mercede firmisssimum et perpetuitate temporum propagatum*[52].

Lo cierto es que nosotros, ni un solo documento hemos encontrado de los muchos a lo largo de nuestras investigaciones vistos, que acredite la vigencia en un monasterio de una norma única que no sea la de San Benito. Y es el año 822 en el catalán de Bañolas cuando ésta aparece explícitamente como tal en el territorio peninsular.

El nudo congregacional

En el reino suevo los abades se reunían en sínodos dotados de facultades legislativas, lo cual dio lugar a verdaderas federaciones[53] asentadas en normas obligatorias para todos, aunque las que afectaban a la vida interna de cada casa eran pocas, pues por la misma naturaleza de las cosas su objeto era disciplinar las relaciones entre ellas dentro del organismo hasta cierto punto integrador.

Eso es la *Regula Communis*, pues por supuesto que el sistema sobrevivió a la caída de la monarquía sueva y su absorción en la de Toledo, y no obra individual de Fructuoso como se ha pretendido, sin más autoridad que su inclusión a guisa de tal en el *Codex Regularum* de Benito de Aniano, y se ha seguido copiando a pesar de haber ya desvelado su tal naturaleza hace ya mucho tiempo con Henri Leclercq[54]. Se trata de un derecho monástico muy en contacto con la realidad, fuertemente posibilista, y de ahí que acuse alguna ambi-

valencia, como la prohibición de los monasterios dobles y los clericales y familiares espontáneos, pero permitiendo a la vez la residencia de algunos monjes en los femeninos y la acogida monasterial de familias enteras *tamquam hospites et peregrini*. Y conoce la figura del obispo *qui per regulam vivit*, un abad *nullius* de insospechada posibilidad expansiva en el dominio de la iglesia territorial, parece que influencia de inmigrados bretones en nuestro norte gallego y asturiano.

En el mismo siglo VII de la *Regula Communis*, el canon 11 del segundo Concilio de Sevilla, el año 619, sometía los monasterios de monjas a la *tuitio* de los varones, *monasteria virginum in provincia Baetica monachorum administratione ac praesidio gubernentur*. Este sistema es también el de aquella, pero con mucha más amplitud, estando dedicado su título 16(55) a especificar cuáles son los monjes que deben vivir en los cenobios de monjas, por esa motivación de la tutela o ayuda, por cierto ejemplificada con una cierta rareza —*aliquod carpentarii ministerium faciant et advenientibus fratribus hospitium debeant praeparare*— cautelando que sean pocos, perfectos y viejos.

Sin embargo la Regla condena los monasterios dobles(56), incluso el oratorio común, algo no extraño ni sospechoso *a priori*, que pongamos por ejemplo sería el tiempo andando la norma de la orden brigitina. El veto es terminante, *ut monachi sororibus uno monasterio habitare non audeant*.

Así las cosas, creemos encontrarnos ante una de las ambivalencias de nuestro texto. Pues tal prohibición no deja de ser un tanto incompatible con esa permanencia habitual de monjes en los monasterios femeninos que de acuerdo a su texto va más lejos de lo que habría venido exigido por un cierto gobierno de los mismos.

En cuanto a los monasterios ficticios, impropios que les llamó Berganza, aunque paradójicamente García Villada prefiriera llamarles propios a causa de su pertenencia patrimonial privada, la Regla les prohibe tanto a los clérigos como a los seglares, y ello al principio, en los dos primeros capítulos para cada uno de dichos casos. Traza de ambos un cuadro de veras negro, profuso de escandalizadas expresiones, aunque para los familiares comience admitiendo que su motivación fuera la atrición, el temor al infierno según su expresión concreta, si bien después se deduce de sus constantes alusiones a los intereses materiales que la constitución de tales cenobios acababa siendo una ocasión de enriquecimiento, materia para aclarar la cual nosotros hacemos un llamamiento a los estudiosos de la historia política y fiscal de aquella monarquía, lo mismo que la arbitrariedad de vida en el supuesto de los clérigos. Frente a esa anarquía disolvente y confusionaria, la Regla manda que las familias no puedan fundar monasterios —¡o constituirse en ellos!; pues lo que solían hacer era ni más ni menos que *in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus, filiis et servis atque vicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus villis et nomine martyrum ecclesias consecrare et eas tale nomine monasteria nuncupare*— sin el asentimiento de los abades federados y la confirmación del obispo con arreglo a la Regla misma y el resto del Derecho Canónico. Y los clérigos sin el mismo consenso abacial o la venia del obispo *qui per regulam vivit*.

Pero ¿quién, qué era este ordinario? Confesamos que la respuesta sigue oscura(57). A más probabilidad nos parece posible llegar en cuanto a su proce-

dencia geográfica, que creemos septentrional como hemos dicho, derivada del obispo radicado en el monasterio Máximo titular también de la sede de Bretoña o Britonia, con jurisdicción personal sobre la colonia de inmigrantes bretones que desde la época sueva hasta el siglo VII vivía diseminada en nuestro noroeste y norte[58]. La tesis de un origen bizantino, que le retrotrae a la actuación de Martín de Braga en el país, nos parece asentarse en argumentos menos precisos[59]. Martín, como luego Fructuoso, fue abad de Dumio y metropolitano de Braga. Pero esa unión personal no nos parece explicación bastante para el acuñarse de aquella tan singular figura, aunque ya la viniera a sostener el futuro abad Herwegen en su estudio sobre el pactualismo que luego trataremos. Por mejores caminos creemos van las posturas de Pierre David y Orlandis, quienes más bien parecen pensar en una especie de abad *nullius* con jurisdicción antes personal que territorial sin embargo, extendida a toda la *familia servorum* del monasterio o monasterios. Bishko ha sugerido que para evitar los ineludibles conflictos de este sistema con la organización diocesana territorial se recurrió a dar una base monástica al propio episcopado ordinario mediante su sumisión a la dicha *Regula Communis*. O sea a la unión personal misma, aunque no circunscrita al ejemplo de Dumio-Braga sino que "could be found elsewhere in the province in abbe-sees of Dumian type". Pero en todo caso se trataría de una solución de hecho aplicada esporádicamente que nos deja todavía sin desentrañar el meollo de la institución.

Mas el obispo bajo la Regla nos había salido al paso cuando nos estábamos ocupando de la prohibición reglar a la conversión nominal de familias en comunidades monásticas. Por otra parte en la línea de la cautela el año 691 del canon 3 del tercer concilio zaragozano, *ut monasteria diversoria saecularium non fiant*.

Y aquí otra ambivalencia. Pues la norma en cuestión, para llenar el vacío que la rigurosidad de su veto pudiera crear en los afectados por él que se encontraran en una situación no común de buena fe, admitió una generosísima oblación familiar en los monasterios regulares[60], abriendo las puertas de éstos a los matrimonios y sus hijos menores de siete años, previa la sumisión obediencial al abad y la aceptación de la pobreza monástica, siendo irrevocable la adscripción de los tales niños, es decir futuros monjes. Las parejas quedaban así incorporadas a los cenobios —y podían verse con permiso del abad— *tamquam hospites et peregrini*.

Y resulta curioso, y otra vez corroborador de lo perenne de la problemática del monacato visigótico, en la cual tanto venimos insistiendo, que cuando a fines del siglo pasado, bajo León XIII, se gestaba la institucionalización canónica de los oblatos seculares benedictinos, cuyo primer paso romano anterior a la intervención personal pontificia fue el rescripto de la Sagrada Congregación de Indulgencias de 15 de enero de 1895, el escritor de ánima benedictina Joris-Karl Huysmans, en su novela autobiográfica *El oblato*[61], dentro del "déballage de materiaux" recogido en torno al tema, cita este supuesto precedente hispano. En tanto que el benedictino de Maredsous dom Ursmer Berlière calificaría el pasaje citado de la *Regula Communis* como "el documento más antiguo que parece atestiguar la existencia de una especie de oblatura"[62].

Perennidad que decimos, determinante de que también volvieran los ojos a este ámbito otros representantes de la erudición del benedictinismo europeo

restaurado como inmediatamente vamos a ver.

La mancha pactual

Bajo un título que no responde a la realidad histórica[63] pero con un contenido denso y eruditamente "atornillado" por mucho que se pueda discrepar de sus conclusiones, hasta el extremo de que todavía resulta de interés a pesar del tiempo transcurrido y la relativa fecundidad durante el mismo de los estudios sobre la materia, el futuro abad benedictino de Maria Laach dom Ildefonso Herwegen publicaba en 1907, con el número 40 de la nutrida y prestigiosa colección "Kirchenrechtiliche Abhandlungen" de Stuttgart, un estudio sobre la única particularidad "heterodoxa" que tuvo el monacato visigótico. Y que si nosotros entrecomillamos aquí el epíteto, su mejor conocedor, Charles Julian Bishko, no cree siquiera preciso tal hacer, al calificarle a su vez de "this heterodoxy species of cenobitic constitutionalism".

Se trata del pactualismo o monacato pactual, que sustituía la virtud de la inmolación unilateral del monje al abad por un contrato bilateral entre ambos tanto individualmente como a nivel comunitario.

Su singularidad extraña atrajo el interés de Herwegen, entonces joven monje de treinta y tres años, quien hizo un tanto de su abogado defensor, viéndose precisado en esa faena de romper lanzas en pro de su ortodoxia a confundir la sustancia pactual con el empleo inofensivo de la palabra *pactum* o aledaños en la tradición monástica común. Y a fe que uno se sentiría tentado a divagar en torno a esa simpatía del futuro abad lacense por el argumento, relacionándola con su constante doctrina hermenéutica de la omnipresencia de la comunidad en detrimento del individuo en la regla benedictina y su impulsión al movimiento litúrgico, pastoral y mistérico, de su monasterio, tan diverso pese a lo que se haya podido escribir del lanzado desde Solesmes por dom Próspero Guéranger. Pero ello no sería de este lugar.

Pues bien, entre los pactos que Herwegen publicó, además de la fórmula que en la tradición textual sigue a la *Regula Communis* y por eso, dada la atribución de ésta a Fructuoso arrastró igualmente la paternidad de ella misma, había uno que no correspondía a ningún monasterio concreto, consistiendo en un modelo que Mabillon[64] había encontrado en un códice perdido de San Honorato de Lérins, con la sustancia bilateral bastante disminuida y alguna aproximación a la ortodoxa unilateralidad benedictina. Así las cosas, en 1956 Mundó[65] sostuvo que esa fórmula era anterior a la del noroeste, la cual habría sido por el contrario mera adaptación suya, y o bien obra personal de Isidoro o al menos gestada en el ambiente monástico de la Bética de su época, basándose para ello en el argumento codicológico del anteceder al texto de la Regla de aquél y a la dedicatoria de la misma al monasterio meridional Honorianense. Pero demostrado que la fórmula en cuestión era de fecha post-visigótica[66] aquella argumentación se desplomaba. Mientras fray Justo Pérez de Urbel, entre 1963 y 1971[67] se adhería a esa tesis también sin embargo, si bien antes de quedar la tal en la crítica situación apuntada y renovándola con la aportación del origen castellano del tal pan-pactualismo. Porque en esto consistía ese doble y diverso enfrentamiento al eje Herwegen-Bishko[68], en la pactualización de todo el monacato de la España visigoda. Y sin embargo, resulta paradójico que la misma confusión entre el fondo y la forma, o mejor entre la cosa y el

lenguaje que a Herwegen le sirvió para defender doctrinalmente la institución fuera lo que a Mundó y Pérez de Urbel convenció para tener por pactual todo el monacato de la Península Ibérica anterior a la invasión musulmana. Siendo así que el pactualismo pre-muslim —de su resurrección en la Reconquista no es este el momento de tratar— es algo exclusivo del noroeste[69]. Habiendo sido por otra parte el estado de la cuestión exhaustivamente expuesto y discutido por Bishko[70] sería supérfluo copiarle o resumirle. Baste con dar por un tanto zanjado la cuestión controvertida que precede, aunque ello no quiere decir, y el mismo Bishko exhorta a ello, que la profundización en el pactualismo no siga siendo prometedora para la comprensión profunda de la historia española sin más. Pero creemos que uno no puede por menos de estar convencido de que "we are still confronted by the duality of an orthodox pre-Benedictine Visigothic monasticism, and the collective contractualism which was developed in the Galicia of de late 7th century", de manera que las posturas contradictorias deben quedar relegadas "in the realms of fantasy and speculation". Pues comenzar tomando pie para arribar a tales conclusiones en la expresión *pactum virginitatis* que a principios del siglo IV empleaba el concilio de Elvira ya dice bastante. Y la cadena de razonamientos sucesivos se empalmaba a ese primero. Cuando no consisten en la retroacción a la época visigoda de situaciones y hechos de la posterior, es decir de la resurrección pactual en el peculiar monacato repoblador pre-benedictino.

La vida eremítica

El florecimiento anacorético en nuestro ámbito es notorio. Ahí están los ejemplos de san Millán y san Valerio, cronológicamente muy extremos, y las estadías solitarias de san Fructuoso.

Con su acostumbrada acribia de siempre hace ya tiempo que le estudió Díaz y Díaz[71].

Que en el canon 5 del séptimo concilio toledano, el año 646, nos topemos con una prevención contra los eremitas relajados[72], es algo común en la historia de la institución; *ab his abici cellulis atque locis in quibus auferuntur vagi aut tenentur inclusi, atque ab episcopis sive rectoribus monasteriorum ex quorum congregatione fuerunt vel in quorum vicinitate consistunt, in monasteriis omnimodo deputentur.* Fijémonos de todas maneras en la naturalidad con que se habla de solitarios vinculados de algún modo a comunidades cenobíticas.

Pero más significativas en cualquier caso nos parecen las discrepancias hondas que ya viéramos entre San Isidoro y San Fructuoso en torno a la aspiración y el ideal anacoréticos y su presencia compatible de algún modo en el seno de los mismos monasterios.

Y en este capítulo es ante todo un llamamiento a la arqueología lo que se nos ocurre. Ella quizás haya demostrado que el monasterio de San Millán tuvo su origen en cuevas de habitación solitaria.

Y en la iglesia del gran monasterio toledano de Melque[73] está a la vista la ventana que permitía asistir al culto a un emparedado o recluso. Un monasterio del que su excavador ha dicho responder a la "característica de fuerte, casi de cuartel o de arquitectura previa a la de castillo, lógica para el movimiento de un amplio núcleo de personas dedicadas a una labor común", unos ocho mil metros cuadrados de superficie amurallada con unos dos mil quinientos ha-

bitantes, indicando la iglesia-martyrium "quizás la existencia de un fundador que sería bien un alto eclesiástico bien un alto funcionario de la corte regia"[74].

Y en tierras de Sepúlveda, el cañón del Duratón[75], por abrigado reacio a la plenitud de la desertización del siglo VIII, pero incompatible con cualquier poblamiento estable y denso una vez que se hubo traspuesto la etapa de la urbanización antigua, y por lo tanto adecuado al calificativo de "eremo" que le da la liturgia de la diócesis de Segovia en el oficio de su santo patrón, Frutos, que allí vivió en las postrimerías visigodas[76]. Cañón en el que se encuentra la cueva de los Siete Altares, de nombre que viene a la cosa como anillo al dedo, pues tiene labrados en la roca de sus paredes los tales en arcos de herradura, y que es una muestra impresionante del centro cultural del eremitismo de aquel valle. Y si es cierto que la tradición de que dos hermanos de Frutos y compañeros de soledad en las inmediaciones, San Valentín y Santa Engracia, se retiraron a la muerte de aquél al pueblo de Caballar, cerca de Turégano y hacia Segovia, donde habrían sido martirizados por los musulmanes[77], tiene menos apoyatura, lo cierto es que la índole eremítica de la geografía del tal lugar ha sido excelentemente destacada en un reciente estudio[78].

Los vientos de fuera

"Los contactos con el extranjero habían sido desde hacía mucho, desde el siglo III, una de las características de la iglesia de España", escribe Jacques Fontaine al estudiar la época de San Isidoro[79].

Vaya por adelantado esta autoridad a guisa de introductoria aunque haya de ser matizada a lo largo de tan dilatada cronología[80].

Y tratemos de sentir por los cuatro puntos cardinales las corrientes que entonces soplaron en nuestro monacato.

Comenzando, ¿cómo no?, por las luces de Oriente.

Sabida es la profunda huella cristianizadora de San Martín de Braga o Dumio en el reino suevo[81]. Martín era de Panonia pero antes de llegar acá había visitado el levante monástico[82]. El y su discípulo Pascasio de Dumio[83] nos importaron esa materia de Egipto tan perdurablemente que ello explicará en adelante el predominio pacomiano en nuestros *códices regularum*.

Y la no consumada apetencia de Fructuoso por peregrinar a Oriente es un dato de sobra revelador, *sancti desiderii ardor*[84].

Por otra parte, cuando hablemos de la profunda huella de Casiano, sin desdeñar su inmediata procedencia marsellesa no podemos menoscabar tampoco que en Oriente había él pasado los dos tercios de su vida.

Naturalmente que también de Bizancio hubo algo de llegarnos. Recordemos los estudios en Constantinopla de Juan de Bíclaro desde su ciudad natal de Scallabis o Santarem. Y la visita que al médico griego Paulo, obispo de Mérida, le hace su sobrino y sucesor Fidel de su tierra llegado en un viaje nada extraño a juzgar por el contexto, *negotiatores graecos in navibus de orientibus advenisse*[85]. Sin embargo no hay que pasar por alto datos como el del cierto menosprecio de San Isidoro por la lengua griega, el mismo que viviendo en la propia Constantinopla tuvo san Gregorio cuando allí se hizo amigo de san Leandro su hermano, menosprecio traducido nada menos que en un rechazo de su aprendizaje pese al acervo cultural de esa manera renunciado. Y lo cierto es que sólo las versiones basilianas de Rufino pasaron a nuestra tradición textual

reglar.

Por otra parte, no todo ha quedado en las fuentes escritas, además conservadas sólo en una pequeña proporción. Acabamos de hablar del gran monasterio de Melque. Su iglesia tiene un patrón arquitectónico claramente georgiano, más que armenio. A la vista saltan las sugerencias en ello implicadas.

Al aludir ahora a las huellas concretas que acusan nuestros padres visigodos no tendría sentido repetir lo ya dicho por nosotros o por los demás cuando nadie lo discute. Tal la impronta de Casiano en las reglas de Isidoro y Fructuoso, en la *Communis* y en la así mal llamada de Leandro. ¿No vimos que a Casiano es deudor Fructuoso de lo más específico de su monacato, de aquella nostalgia eremítica que le define? Y el mismo Fructuoso, en una plañidera carta a san Braulio de Zaragoza en la que se queja de su aislamiento en su "finisterre" y le pide libros prestados, son las *Conlationes* en el que más insiste(86), contándose entre los otros la vida de san Honorato, el fundador del gran monasterio coterráneo de aquél en la isla de Lérins. La epístola *de octo vitiis*, de Eutropio al obispo Pedro de Ercávica(87) es un centón de las mismas *Conlationes*; y la también mal llamada *Regula Cassiani* que circuló en la Península, centón de las *Institutiones* a su vez, es posible que haya sido recopilada en la Península misma(88). Todo ello, según la evocación de Fontaine, "de Lyon a Marsella, a lo largo del gran eje milenario de la penetración mediterránea en Galia", de manera que "a través del flujo y reflujo de las tropas imperiales y bárbaras, la unidad de la civilización del valle del Ródano, de Septimania y de Provenza, se había mantenido en los cuadros mismos de la antigua *Provincia*", una tierra más próxima a Isidoro de Sevilla que a Gregorio de Tours(89) a pesar de la distancia y los Pirineos.

En cuanto al Africa vecina, dentro del "aspecto meridional de esta cultura"(90)casi estamos tentados de postular un predominio suyo en nuestro ámbito. Ya dijimos del viaje de Donato, dejando la puerta abierta a cuanto en torno a él pueda todavía discurrirse aun sin llegar a las ya viejas conclusiones de Antonio de Siles, inmigración monástica que unos diez años después fue seguida de la de otro abad, Nancto, a Mérida(91). Y la radial expansión agustiniana entre nosotros ha sido ya bastante destacada para darnos cuenta de su enjundia(92) aunque no estén definitivamente resueltos sus problemas textuales(93).

Predominio africano que se ha comprobado todavía viviente, medio siglo después de Isidoro, en la biblioteca de Julián de Toledo(94). Y que en los orígenes ha llevado a Mundó a conjeturar que allá vinieron "los primeros contactos con ambientes ascéticos más o menos organizados"(95).

Y antes de pasar a Roma vamos a traer a colación un texto que, como el leandrino, se viene llamando también impropiamente regla, la *consensoria monachorum*. Se trata de un pacto más, que atrajo la atención de otro erudito de Maredsous, dom Donatien de Bruyne(96), y posteriormente de Bishko, ya en 1948(97), a pesar de cuya puesta en razón se la sigue teniendo por regla todavía(98). No vamos a discutir aquí sus problemas(99), ni siquiera el de su fecha, pues el mismo Bishko acaba de ofrecernos pintiparadamente el estado de la cuestión(100), y por otra parte se trata ante todo, insistimos, de otro pacto en la lista, aun conllevando otras cuestiones de interés, desde luego, pero que escapan un tanto al norte específico de esta nuestra comunicación. Lo que nos interesa es el empleo de las palabras *doctor* referida al abad y *doctrina* a su magisterio,

un vocabulario propio del antiguo monacato occidental como ha notado dom Adalbert de Vogüé[101]. Otra corriente, pues, y no de las menos sugeridoras.

Y en Roma ya. Aquí sí que hay que prestar atención, y como más adelante insistiremos con miras sobre todo al cuajarse de nuestro benedictinismo antes del 711, a la amistad entre san Leandro y san Gregorio, el biógrafo de san Benito no lo olvidemos[102]. Amistad lo bastante profunda como para que Gregorio escribiera a instancias de Leandro sus *Moralia in Iob*. Y en la biblioteca episcopal de Sevilla estaban adosados en los medallones ambos, opinando Fontaine que "Leandro e Isidoro habían podido adelantarse de esa manera a las embajadas culturales de los mensajeros carolingios encargados de traer de Roma manuscritos de obras antiguas". Por otra parte, y aun dando por buena aquella debilidad a que aludíamos del influjo galo, no descartemos que también la Galia sirviera en otras ocasiones de vehículo a las influencias italianas y romanas[103].

Y ya por estos caminos, nos ha llegado la hora de preguntarnos. Y la penetración de la Regla de san Benito, ¿por, de y hasta dónde llegó?

Hacia la benedictinización

Y ante todo nos sentimos en el deber de preguntarnos, ¿ha tenido sentido el título de nuestra aportación? Es decir, este nuestro monacato visigodo que hemos tratado de evocar, ¿caminaba a la benedictinización de manera que la Península no habría llegado a ser uno de los islotes tardíos en la Europa ya benedictinizada, de no haber tenido lugar la invasión musulmana con el cambio de la circunstancia vital que llevó consigo, determinante de una nueva situación en nuestra relaciones culturales y espirituales con el resto del continente y sus islas?

Y bien, nosotros creemos que sí. Verdad que en el 711 esa Europa continental e insular iba más adelantada por esas vías, pero aquel adelanto más se debió a circunstancias particulares allá favorables que a las negativas que aquí pudiera haber. No vamos a repetir lo ya dicho en otras ocasiones, tanto más cuanto la tentación del futurible no es de este lugar. Pero sí creemos sigue procediendo insistir en que fueron las secuelas del evento aquél las que, cualitativa y no sólo cuantitativamente, convirtieron lo que en otro caso habría sido una cuestión de fechas en un relegamiento de la evolución monástica europea.

Y ahora, en cuanto a las manifestaciones precisas de la presencia benedictina en la España visigoda, no vamos a repetir enumeraciones asequibles, sino a detectar lo significativo de las más trascendentes dentro de esta línea selectiva en que tratamos de venirnos moviendo.

Del benedictinismo de san Isidoro, que así nos hemos atrevido a llamarlo, ya dijimos atrás. En cuanto a san Fructuoso[104], del cual sí que no puede predicarse demasiada simpatía benedictinizante, sino en todo caso más bien lo contrario, su *incumbere orationi nocte ac die* parece proceder del *orationi frequenter incumber*[105], siendo por cierto pintiparado el botón de muestra para, dentro de una huella textual y de contenido, ver destacarse dos mentalidades ascéticas y monásticas muy diversas.

Por su parte, las normas sinodales de la *Regula Communis* tienen los bastantes parentescos verbales con la benedictina como para, aun en los supuestos

en que no responden al fondo, y acaso alguna vez precisamente por eso mismo, revelar un conocimiento inmediato y una lectura detenida y reiterada de aquélla —tal la identidad del enunciado de los capítulos 14 de la primera y 27 de la segunda, *qualiter debent abbates esse solliciti erga excommunicatos*; o el paralelo de *optamus regulae colla submittere* y *nec collum excutere de sub iugo regulae*(106). Y esta huella es más interesante porque tiene lugar en un órgano colectivo del monacato del país y no en un doctor individualmente libre de elegir para sus citas entre sus lecturas y reminiscencias(107).

Pero todavía más nos dice, por muy anterior en el tiempo, y en cuanto al contenido por su polarización hacia "la materia de Egipto"(108), la prueba de que también se dejó influir por la norma casinense san Martín de Braga en su *Exhortatio humilitatis: bonum aliquod in secum viderit deo applicet, non sibi* por una parte; y por otra, *Deo hoc viceris tribuendo, non tibi; Deo hoc semper applicando, non sibi*, y *quidquid tibi in omni vita tua bonum successerit deo, non tibi, conscribas*(109).

Ahora bien, ni las huellas de la Regla de san Benito se limitan a lo estrictamente monástico o a lo ascético en ello inspirado aunque de cara al exterior, ni toda la impronta benedictina pasa por el texto reglar. Pues cuando el *Diálogo Segundo* de san Gregorio nos remite a la Regla para completar la biografía del santo nursiano en que él consiste está premonitoriamente diseñando una vinculación textual que habría de ser indefectible a lo largo de toda la tradición literaria y doctrinal de ambos y no sólo durante el medievo.

Así, la *Regla* y el *Diálogo*(110) juntos han dejado su mensaje en las vidas de los padres Emeritenses, una de ellas a su vez reveladora de su influencia en la liturgia del monasterio de Cauliana; y el *Diálogo* en San Valerio del Bierzo(111).

Todo este balance permite sostener que, si bien jurídicamente no había sido recibida la *Regula Benedicti* en la España visigoda, en cuanto en ninguno de sus monasterios, con bastante probabilidad podemos asegurarlo, no había llegado a sustituirse por el monopolio de su observancia la variedad combinada del *codex regularum*, libraria y espiritualmente había tenido buena, abundosa, varia y muy repartida acogida a lo largo de los espacios y tiempos que se fueron sucediendo en las monarquías sueva y toledana.

No eran, pues, benedictinos los diez abades que asistieron al octavo concilio de Toledo, como quería don Diego de Saavedra Fajardo(112) pero estamos moralmente ciertos de que lo habrían sido sus sucesores antes de tramontar acaso la centuria del setecientos, de no haberse interrumpido(113) la sucesión conciliar misma como también la regia.

Mas con el nuevo rumbo del devenir histórico hispano, la Península sería uno de esos islotes relegados y tardíos en la benedictinización del monacato occidental, de manera que al llegarla su turno podemos decir lo fue por un lento derecho de conquista, tan pacífica como la de los escritorios monacales y sus viajes a veces un tanto épicos aunque líricos quizás más que nada.

Entrega a la postre también a esa buena ventura del suave código casinense que acabaría haciendo a los reinos hispanos partícipes del concepto universal a aquello de *gratia benedictus et nomine*. En la santa vorágine del *accipite librum et devorate illum*.

NOTAS

1. Tal deslinde de nociones es una exigencia primaria, y más cuando de los orígenes se trata. Lejos de constituir lo que algunos estarían tentados a llamar superfluidad institucionalista evita la extrapolación, y la confusión en la interpretación de las fuentes. Por eso, a pesar de lo ingenuo que sus expresiones se nos antojen, es serio el planteamiento de títulos bibliográficos tan añejos como los de VICENTE DE LA FUENTE, *San Millán presbítero secular. Respuesta al libro del P. Fr. Toribio Minguella titulado "San Millán de la Cogolla" por ... en vindicación de lo que éste escribió en el tomo L de la "España Sagrada" acerca de aquel santo* (Madrid, 1883); y A. TORIBIOS, *San Millán de la Cogolla fue monje y abad benedictino*, en "Príncipe de Viana", 18, (1957), 519-23. Cf. a propósito de una mal llamada regla visigótica de que luego habremos de decir, U. DOMINGUEZ DEL VAL, pp. 183-4 de *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo* (Madrid, 1981). Para él lo esencial de la comunidad de Florentina habría sido "un grupo de personas reunidas primordialmente en caridad y pobreza para amar a Dios". No creo sea necesario explicar que sin una nota diferencial el estado así descrito no sería monástico.
2. Véase J.M. FERNANDEZ CATON, *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del siglo IV* (León, 1962). Para su planteamiento, A. LINAGE CONDE, *Prisciliano y los orígenes monásticos hispanos*, en "Prisciliano y el priscilianismo" (Monografías de los "Cuadernos del Norte", 1; 1982), 88-99.
3. Para todos ellos seguimos el texto de J. VIVES, *Concilios visigodos e hispano-romanos* (Barcelona, 1963), sin citar en lo sucesivo sus referencias, ya que su ordenación cronológica lo hace superfluo.
4. *De monachorum promotione ad clerum*, XIII; en PL, 84, 653.
5. *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII*, en "Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale" (Spoleto, 1957), 73-118.
6. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (Barcelona, 1942), núms. 283-4.
7. Véase A. LINAGE CONDE, *Tras las huellas de Justiniano de Valencia*, en "Hispania Antiqua", 1, (1972) 203-16, y "Primer Congreso de Historia del País Valenciano", II (Valencia, 1981), 353-63. De veras que se andaba la vía estimulada por Siricio "monachos quoque [...] clericorum officiis aggregari et optamus et volumus". Exhortación tanto más llamativa cuando no habían pasado diez años desde que el concilio cesaraugustano fulminara en cambio "si quis de clericis monachum videri voluerit esse magis quam clericum ita de ecclesia repellendum". Véase M.C. DIAZ Y DIAZ, *A propósito del Concilio de Zaragoza de 380 y su canon VI*, en "I Concilio Cesaraugustano" (Zaragoza, 1980), 225-35; para este autor no se trata de una cautela antipriscilianista (reconociendo que ello aumenta la confusión con lo que sobre ella nos dicen Prisciliano y Sulpicio Severo) sino sencillamente reveladora de "tensiones que indudablemente existían dentro de la Iglesia ortodoxa", concretamente la sospecha de deberse la toma de estado monástico por los clérigos a iluminaciones personales y el consiguiente abandono de sus ministerios pastorales.
8. *Canonum ante omnia gallicanorum de eis constitutione servata*, el de Toledo; el de Lérida hace una remisión expresa a los de Agde, 506, y Orleans, 511.
9. F. FITA, *Epigrafía cristiana de España. Nueva obra de Hübner*, en el "Boletín de la Real Academia de la Historia", 37 (1900), 491-524. Véase J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romano-visigoda* (Roma, 1955), pp. 486-8. Venancio Fortunato le había compuesto otro epitafio.
10. Manejamos la *Vita Sancti Emiliani*, de San Braulio, en la edición de L. VAZQUEZ DE PARGA (Madrid, 1943).
11. Texto en A. DURAN GUDIOL, *Colección diplomática de la catedral de Huesca* (Zaragoza, 1965), núm. 1.
12. Ha sido defendida su autenticidad por M.C. DIAZ Y DIAZ, en la reseña del libro de Jan-Olaf Tjader, *Die nichtliterarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700* (Lund, 1954-5), en "Anuario de Historia del Derecho Español", 26 (1956), 853-6.
13. Texto en M.C. DIAZ Y DIAZ, *Anécdota Wisigothica*, I (Salamanca, 1958), pp. 80-7; a las pp. 76-7 bibliografía y

punto de vista.

14. Para la amplia sociología de aquel reclutamiento monástico, véase J. ORLANDIS, *Panorama del ascetismo hispano-visigodo*, en "Hispania y Zaragoza en la antigüedad tardía" (Zaragoza, 1984), pp. 105-13.

15. Véase, para todo el período monástico visigótico, nuestro libro *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* (León, 1973), pp. 215-308. Resumen y aportación de algunos datos nuevos en nuestro libro siguiente *El monacato en España e Hispanoamérica* (Salamanca, 1976), pp. 19-36. Casi todas las cuestiones han sido puestas al día en las ediciones a sus artículos reimpresos por Ch.J. BISHKO, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300* (Variorum Reprints; Londres, 1984).

16. "Puede considerarse a la iglesia visigótica como una iglesia eminentemente conciliar"; J. ORLANDIS, *Las relaciones intereclesiales en la Hispania visigótica*, en "Communio", 12 (1972), 403-44, reimp. en el libro citado en la nota 14, pp. 61-93.

17. El canon 10 del tercer concilio de Sevilla anatematiza al obispo que usurpara los bienes monasteriales.

18. Núm. 45 de las *Formulae* de los *Monumenta Germaniae Historica*; y núm. 9 de las *Formules wisigothiques inédites* de Rozière. Algo muy distinto de la genérica salvaguardia "sic Deus Gotorum gentem et regnum usque in finem seculi conservare dignetur ut de nostris oblationibus cunctis quibus Deo placere studuimus, nihil auferre, nihil emutilare presumant"; J. GIL, *Miscelanea wisigothica* (Sevilla, 1972), fórmulas regias, pp. 82-5.

19. El canon 11 del Concilio de Mérida del año 666 mandaba que "omnis presbyter, abba vel diaconus, episcopo suo humilitatem teneat et reverentiam summam".

20. Una muestra comparativa de las liturgias catedralicia y monasterial en J. PINELL, *Liber orationum psalmographus. Colectas de salmos del antiguo ritos hispánico* (Barcelona, 1972), pp. 336-40.

21. Es interesante la consulta de A. PRIETO PRIETO, *El marco político-religioso de los concilios bracarenses I y II*, en la obra colectiva "El Concilio de Braga y la función de la legislación particular en la Iglesia" (Salamanca, 1975), pp. 33-75.

22. Véase sobre la economía monacal visigótica el trabajo de Orlandis citado en la nota 14, p. 110.

23. De que ese Derecho no era letra muerta es buen testimonio el caso de Eutropio. Véanse J. ORLANDIS, *La Celtiberia cristiano-visigoda*, en el libro citado en la nota 14, pp. 143-59; y nuestro artículo *Eutropio de Valencia y el monacato*, en "Salmanticensis", 19 (1972), 635-46 y "Primer Congreso de Historia del País Valenciano", II (Valencia, 1981), pp. 365-76.

24. *Quicumque ex clericis vel monachis causam contra proprium episcopum habens*, es una de las situaciones concordantes que contempla el canon 12 del también citado concilio toledano del año 683. Medio siglo antes, el 53 del también cuarto de Toledo encarga a los obispos recoger a los monjes errantes "in clero aut in monasteriis, praeter hii qui ab episcopo suo aut propter aetatem aut propter langorem fuerint absoluti". Pero aquel mismo concilio decimotercero contiene otra norma más significativa aún, la prohibitiva a los obispos de recibir en sus diócesis a los monjes fugitivos de otras. ¿Analogías con la disciplina de la incardinación y excardinación y situaciones conexas? Por lo menos a la vista sí.

25. *Spanish abbots and the visigothic councils of Toledo*, en "Humanistic Studies in honor of John Calvin Metcalf" ("University of Virginia Studies", I; Carlottesville, 1941), 139-50, reimp. en la recopilación citada en la nota 15, con la edición de las pp. 151A-152A.

26. Con Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam* (Paderborn, 1981), pp. 202-234 y 333-5. También del mismo: *La iglesia en la España visigótica y medieval* (Pamplona, 1976), pp. 176-7; *La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo*, en "Anuario de Historia del Derecho español", 48 (1978), pp. 289-94; *Los laicos en los concilios visigodos*, en íbid., 50 (1980), 177-87.

27. "It should also be emphasid once more that closer study is needed on the antecedents of abbatial presence in diocesan and provincial synods convoked in the Carthaginensis and other provinces (particularly Galicia) of the Visigothic Church". Cita en este último ám-

bito a A. MUNDO, *Les anciens synodes abbatiaux et les "Regulae SS. Patrum"*, en "Studia Anselmiana", 44 (1959), 107-25. Aunque habría que tener muy en cuenta las infiltraciones monásticas en la iglesia territorial del noroeste y norte de que luego diremos; y la todavía no aclarada institución del *episcopus sub regula*.

28. Más fuentes en C. MUNIER, *"L'Ordo de celebrando concilio" wisigothique*, en "Revue des sciences religieuses", 37 (1963), 250-71; I. DA ROSA PEREIRA, *Um "ordo" visigótico para a reuniâo do concilio provincial*, en "Revista portuguesa de história", 13 (1971), 197-209; y los elencos utilísimos de L.A. GARCIA MORENO, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca, 1974) y G. KAMPERS, *Personengeschichtliche Studien zu Westgotenreich in Spanien* (Münster, 1979), pp. 40-62.
29. Remitimos al texto de PL, 85, 436-7. Pero dentro del proceso actual de la edición crítica de los textos de la liturgia hispana deben tenerse en cuenta las recientes ediciones de Janini del misal toledano y las demás suyas en curso o anteriores.
30. *La obra literaria de los obispos visigóticos toledanos*, en "La patrología toledano-visigoda. XXXVII Semana española de Teología" (Madrid, 1970), 45-63 (pp. 54-5). A propósito de lo polifacético de esa cultura cita el ejemplo de Eugenio I, versado en las ciencias del cálculo por haberlas aprendido en el monasterio Agaliense bajo Heladio; ILDEFONSO, *De viris*, 13.
31. *De viris illustribus, 3* (ed. C. Codoñer Merino; Salamanca, 1972).
32. *Investigaciones históricas sobre el origen y progresos del monacato español hasta la irrupción sarracena a principios del siglo VIII leídos en la Real Academia de la Historia por su individuo...* ("Memorias de la RAH", 7; 1832; 471-578).
33. Pp. 552 y 577. La pretendida evolución del eremitismo al cenobitismo es el punto más flaco de toda la disertación de Siles. Carece de fundamento histórico y hasta bastante de apoyatura lógica.
34. *San Fructuoso de Braga. El hombre, el fundador, el santo*, en F.A. DIEZ GONZALEZ y otros, "San Fructuoso y su tiempo" (León, 1966), pp. 171-278; la cita de la p. 203.
35. Véanse A. LINAGE CONDE, *El monacato bético del sevillano san Isidoro*, en prensa en "Isidoriana", 1; M.C. DIAZ Y DIAZ, edición de las *Etimologías* (B.A.C.; Madrid, 1983), I, pp. 144-5; y la bibliografía discutida en J.N. HILLGARTH, *The position of Isidorian Studies. 1936-75*, en "Studi Medievali", 24 (1983), pp. 852-3.
36. Véase una visión de conjunto, que insiste sobre todo en el deslinde descuidado de ambos textos y nociones en nuestro artículo *Fructueux de Braga (saint)* en el D.H.G.E., 19 (1981), 208-30. Son fundamentales las actas del congreso fructosiano de Braga, de 1966; en el "Bracara Augusta", 22-3 (1967-8).
37. A decir verdad tal excepción se había ido abriendo camino en el siglo VII. Sobre la práctica en los monjes españoles del sueño entre vigilias y maitines, A. DE VOGUE, *La Règle de saint Benoît* (París, 1971), V, p. 428 y 456-9 (a pesar del tenor literal de *Regula Fructuosi*, 16).
38. *Regula Benedicti*, LIII, 13, *pedes lavet; Regula Isidori*, XXIII, 3, *laventur eorum pedes*; RF, 9, *ad vesperum* nada más y precisamente. Véase A. de Vogüé en su obra citada en la nota anterior, VI, p. 1264.
39. RB, XLVIII; RI v, 6; RF, 4. Véase A. de Vogüé, obra citada en la nota 37, V, pp. 694 y 720.
40. RB, XXXV y XXXVIII; RI, IX, 7 y XXI, 2-3; RF, 7. Véase A. de Vogüé, obra citada en la nota 37, VI, pp. 1006 y 1026.
41. RB, LVIII, 17; RI, IV, 3; RF, 21.
42. RB, LXXIII, 8; RI, *praef.*, 1-2; y VIII, 4 (sobre los *praecepta patrum* y los *maiorum praecepta patrum* reiteradamente). Nosotros hemos negado la influencia en San Isidoro de la *Regula Magistri* (que sostuvo G. PENCO, *Sulla diffusione della RM*, en "Benedictina", 10, 1956, p. 194), en *La única cita hispana conocida de la RM*, "Translatio Studii, Manuscript and library studies honoring O.L. Kapsner OSB" (Collegeville, 1973), 202-23 (sobre todo pp. 211-5. Véase K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla. "Regula Monachorum" und ihre Quellen*, en "Studia Patristica", 13 (1975), 461-70. Complementariamente pueden consultarse nuestro artículo *Isidoro de Sevilla, "de monachis" (Etymologiarum,*

VII, 13), en "Studia Patristica", 13 (1975), 479-86 e "Hispania Antiqua", 4 (1974), 369-77; y K.S. FRANK, *Isidor von Sevilla, Das "Mönchskapitel" (De eccles, off., II, 16) und seine Quellen*, en "Römische Quartalschrift für chistliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 67 (1972), 29-48. Por el mismo camino de la indagación del pensamiento monástico isidoriano fuera de su Regla, acaba de aparecer el estudio de B.R. GARCIA, *Espiritualidad y "lectio divina" en las "Sentencias" de san Isidoro de Sevilla* (Zamora, 1980).

43. Y a propósito de la detectación de las influencias en un género literario cual el nuestro reglar nos permitimos citar esta reflexión reciente de un estudioso de algunas en la benedictina: "¿Hay que dar mayor peso a la proximidad de vocabulario o a la semejanza ideológica? Es decir, ¿un autor depende de otro más si toma sus palabras o si de lo que se apropia es de sus ideas? Hasta el momento nos inclinamos por creer que la crítica ha preferido la semejanza verbal. Sin embargo no podemos olvidar la absoluta libertad con la que los autores antiguos se servían de los textos precedentes. Libertad aún mayor desde el momento que raramente disponían de forma directa de los textos, confiándolos frecuentemente a la memoria".

44. *Inst.*, IV, 12; RF, 8; RI, 5; RCO, 6.

45. Nosotros hemos insistido siempre en ello. Así en nuestro primer trabajo, *En torno a la "Regula Monachorum" y a sus relaciones con otras reglas monásticas*, en "Bracara Augusta", 21 (1968), 123-63; y *El ideal monástico de los padres visigóticos*, en "Ligarzas", 1 (1968), 79-97. Cf. U. DOMINGUEZ DEL VAL, libro citado en la nota 1, pp. 165-6. Entre las ocasiones en que hemos vuelto a reiterar la misma mantenida postura citamos *La pobreza en el monacato hispano de la Alta Edad Media*, en "A pobreza e a assistencia aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Media. Actas das 1as Jornadas luso-espanholas de história medieval. Lisboa, 25-30 de setembro de 1972" (Lisboa, 1973), 487-525. Para otras opiniones sobre el tema, casi unánimes en coincidir con la nuestra, pp. 159-60 de Domínguez del Val.

46. Trabajo citado en la nota 35, nota 127.

47. Su contenido está todo compuesto en torno a la virginidad. La proyección escatológica del mismo y su repercusión litúrgica han sido abundantemente manifestados por F. SEGALA, *Immagini della beatitudine del "Liber orationum psalmographus"* ("Studia Anselmiana", 88; "Analecta Liturgica", 8; Roma, 1984), índice *ad vocem* de las fuentes.

48. Véase J. CAMPOS RUIZ, *Santos Padres españoles*. II ("Biblioteca de Autores Cristianos", 321; Madrid, 1971), pp. 9-11. Por cierto que este volumen contiene las mejores ediciones disponibles de las reglas monásticas de que estamos tratando.

49. Véanse F. IÑIGUEZ ALMECH, *Algunos problemas de las viejas iglesias españolas*, en "Cuadernos de trabajo de la Escuela española de Arqueología y Arte en Roma", 7 (1955), 9-180 (pp. 29-41); Z. GARCIA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, II, 1 (Madrid, 1932), p. 282; y M.C. DIAZ Y DIAZ, *De patrística española*, en "Revista española de Teología", 17 (1957), p. 28. Las pruebas arqueológicas de su existencia se dan más que nada en los suburbios de los núcleos urbanos. Notemos lo actual también de este problema del monacato visigótico.

50. RI, 2, *villam remotam oportet esse*; RL, 26, *nec velis imitari eas virgines quae in urbibus per cellulas demorantur, quas multimoda cura constringit*. Y es sorprendente cómo a continuación San Leandro refuta la defensa del monacato de las ciudades argumentada en el supuesto estado monástico de todos los primeros cristianos, "ceterum qui sub apostolis crediderunt ex hebreis, eandem normam quam nunc tenent monasteria servaverunt". Verdaderamente curioso que el Sevillano, desdeñando toda una tradición ya añeja en su tiempo y que llegaría en los ambientes claustrales hasta nuestros días, se anticipe al estudio que puso las nociones en orden de A. DE VOGUE, *Monachisme et église dans la pensée de Cassien*, en "Théologie de la vie monastique" (París, 1961), 213-40; se habla aquí con muy feliz y vigorosa expresión del "mito del origen apostólico de la vida monástica". Y notemos, para valorar más aún la hondura del convencimiento de Leandro, que Casiano le influye otras veces. Como a su hermano Isidoro, y ya hemos visto lo diametralmente

opuesto de su enemiga a las veleidades eremíticas que en cambio pasaron tal cual a Fructuoso del de Marsella.

51. Libro y pasaje de J. GIL citados en la nota 18. A las pp. 80-1 contiene dos fórmulas de oblación a un cenobio; "quia hoc quod prona et propria voluntate sinceraque devotione obtulimus omni stabilitate esse mansurum", dice una. Por supuesto que la palabra estabilidad no ha de ser en absoluto relacionada con la del monje en el monasterio; a la vista salta.

52. Ayuda a consultar las reglas en el ámbito que su título denota, el libro de E. SANCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica. Estudio léxico* (Salamanca, 1976), pp. 187-251. Véase el penetrante estudio de J. CAMPOS, *Lengua e ideas del monacato visigótico*, en "Anales toledanos", 3 (1971), 219-34.

53. Muy bien estudiadas por J. ORLANDIS, *Las congregaciones monásticas en la tradición suevo-visigótica*, en "Anuario de estudios medievales", 1 (1964), 97-119; y *El movimiento ascético de san Fructuoso y la Congregación monástica Dumiense*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 81-91 (reimp. en "Estudios sobre instituciones monásticas medievales"; Pamplona, 1971, pp. 98-122 y 71-82). El monacato federativo de san Pirmino en la Europa germánica venía siendo uno de los argumentos para sostener el origen hispanovisigodo del mismo. En contra, A. ANGENENDT, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters* (Munich, 1972). Cf. U. ENGELMANN, *"Monachi peregrini"*, en "Regulae Benedicti Studia', 3-4 (1975), 121-4.

54. *Cénobitisme*, en el "Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie", II, 2ª parte, col. 3323.

55. Los títulos 15 y 17 también regulan la materia.

56. Véase J. ORLANDIS, *Los orígenes del monaquismo dúplice en España*, en "Homenaje a la memoria de don Juan Moneva (Zaragoza, 1965); y *Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media*, en "Anuario de Historia del Derecho español", 30 (1960), 49-88 (reimp. en los "Estudios" citados en la nota 53, pp. 19-34 y 49-88). Para evitar achacar demasiado a España el protagonismo de esta modalidad cenobítica, pueden consultarse dos obras tan diversas como las de S. HILPISCH, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation* (Münster, 1928); y R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident. 500-1200. II. La societé féodale et la transformation de la littérature de cour* (París, 1960), pp. 275-92.

57. Bishko prepara el desarrollo de su resumen *"Episcopus sub regula" or "episcopi sub regula"? St. Fructuosus and the monasticized episcopate in the peninsular West*, en "Bracara Augusta", 21 (1967), 63-4.

58. Véanse P. DAVID, *Etudes historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècles* (Coimbra, 1974), pp. 44-6 y 57-64; E.A. THOMPSON, *Britonia*, en "Christianity in Britain. 300-700" (ed. M.W. Barley y R.P.C. Hanson; Leicester, 1968), pp. 201-5; y J. HILLGARTH, *Visigothic Spain and early christian Ireland*, en "Proceeding of the Royal Irish Academy", 62, sección C, 6 (1962), 167-94. Orlandis ha tratado del tema en sus artículos citados en la nota 53. Más bibliografía y planteamiento del estado de la cuestión en Ch.J. BISHKO, *The pactual tradition in hispanic monasticism*, pp. 1-43 (sobre todo 17-20) de su recopilación citada en la nota 15. Este trabajo es el único inédito hasta entonces de los en ella contenidos.

59. Véanse, aunque luego hablaremos de volver a citar otros trabajos sobre San Martín Dumiense, la edición de C.W. BARLOW, *Martini episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven, 1950; reseña por Bishko, "American Journal of Philology", 74, 1953, 183-6); él mismo, introducción al tomo primero de "The Iberian Fathers" ("The Fathers of the Church", 63; Washington, 1969), pp. 3-16; A. DE JESUS DA COSTA, *Martinho de Dume ou Bracarense*, en el "Diccionario de história de Portugal", II (Lisboa, 1965), 957-9; y los números de "Bracara Augusta" 5-8 (1954-7) dedicados al centenario martiniano.

60. 6, *qualiter debeant viri cum uxoribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio.*

61. Cap. 6; "On la trouve, en tout cas, au sixième siècle, où Séverin, abbé d'Agaune, —l'un des deux saint de ce nom qui servent de patrons à la bonne église saint-Séverin de Paris, —régit un

sorte de communauté où hommes et femmes vivent dans des maisons séparées et mènent une existence quasi monastique, sans se lier par des voeux; on la trouve également, au siècle suivant, instaurée par les règles de saint Isidore *(sic)* et de saint Fructueux". Y sigue un resumen, ya sin errores, del título citado en la nota anterior.

62. *La Familia dans les monastères bénédictins du Moyen Age* (Académie Royale de Belgique, classe de lettres, Mémoires, 29, 2; Bruselas, 1931). Véase también J. HOURLIER, *Les religieux*, tomo décimo de la "Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident" (París, 1974), pp. 265-8. A la vez que estos seglares que vivían en monasterios quedaban en la España visigoda ascetas que, sin haber alcanzado la condición monástica, vivían en el siglo. O sea que se mantenía la especie anterior al monacato y precursora de éste, lo cual no quiere decir que haya que calificarla de supervivencia anacrónica. ¿O no existen todavía monjes, en nuestros días de los institutos seculares, respondiendo a su vocación tan genuina como en los días del monopolio por ellos de la vida consagrada? El año 656, el canon 4 del décimo concilio toledano vinculaba de por vida a la castidad a las viudas profesas y revestidas del santo hábito. Nosotros creemos ser un ejemplo de lo que acabamos de decir. Y acaso también, a pesar de su vocabulario, el canon 56 del cuarto, el año 633, prometedor de castigo para las viudas "sanctimoniales" que volvieran a casarse.

63. *Das Pactum des heiligen Fruktuosus von Braga*; reimp. por P. Schippers (Amsterdam, 1965). La colección estaba dirigida por el prologuista del libro, Ulrico Stutz.

64. Le publicó en los *Annales Ordinis sancti Benedicti*, I (París, 1703), p. 363.

65. En su comunicación presentada en Spoleto que citamos en la nota 5.

66. Véanse: M.C. DIAZ Y DIAZ, *El manuscrito de Lérins de la "Regula Isidori"*, en "Studia Monastica", 7 (1965), 369-82; P. MEYVAERT, *Towards a history of the textual transmission of the "Regula sancti Benedicti"*, en "Scriptorium", 17 (1963), 83-110 (pp. 90-5); R. HANSLIK, *Benedicti Regula*, en C.S.E.L., 75 (Viena, 1960), pp. LV-LVIII; y A. DE VOGÜÉ y J. NEUFVILLE, *La Règle de saint Benoît*, I (París, 1972), pp. 342-4.

67. *Vida y caminos del pacto de san Fructuoso*, en "Revista portuguesa de história", 7 (1963), 377-97; *Carácter y supervivencia del pacto de san Fructuoso*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 226-42; *El monaquismo castellano en el período posterior a san Fructuoso*, en "La Ciudad de Dios", 171 (1968), 882-910; *Los monasterios castellanos de la Reconquista*, en "Yermo", 8 (1970), 99-110; e *Historia del condado de Castilla*, III (Madrid, 1945), pp. 326-30.

68. Este había publicado antes de la intervención de Mundó, *Gallegan pactual monasticism in the repopulation of Castile"*, en "Estudios dedicados a Menéndez Pidal", II (Madrid, 1951), pp. 513-31 (reimp. en la recopilación citada en la nota 15, núm. III), con la correspondiente y densa nota adicional.

69. Ramón de Abadal defendió su existencia en Cataluña, en *Com neix i com creix un gran monestir pirinenc abans de l'any mil: Eixalada-Cuixà*, en "Analecta Montserratensia", 8 (1954-5), 125-337 (reimp. en "Dels visigots als catalans", I; Barcelona, 1969, 377-484, pero sin el apéndice documental); y *La vida monàstica després de l'expulsió dels sarraïns*, en "Studia Monastica", 3 (1967), 165-77 (reimp. en íbid., pp. 365-76). Yo opinaba en contra en *¿Pactualismo en Cataluña?*, en "Yermo", 15 (1977), 45-60. Sólo durante la Reconquista en todo caso, y a causa del cambio de circunstancias, el pactualismo se extendió a otros territorios peninsulares. En ese mi último artículo sobre el tema se cita el resto de mi bibliografía acerca del mismo, y también en el trabajo de Bishko que citaremos en la nota siguiente.

70. Trabajo citado en la nota 58.

71. *El eremitismo en la España visigótica*, en "Revista portuguesa de história", 6 (1964), 217-37 (y en "España eremítica", "Analecta Legerensia", 1; Pamplona, 1970, 49-62). Sobre Valerio del Bierzo, el mismo DIAZ Y DIAZ, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media* (Santiago, 1975), pp. 33-5.

72. Por su parte, el año 633, el canon 53 del cuarto concilio también de Toledo, había salido al paso de los abusos de los falsos monjes errantes.

73. L. CABALLERO ZOREDA y J.I. LA

TORRE MACARRON, *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque, San Pedro de la Mata y Santa Comba de Bande* ("Excavaciones arqueológicas en España", 109; Madrid, 1980), pp. 29 y 715-7 sobre todo.

74. Citas como la de la RB-San Benito "al que se achaca la primera comunidad en un gran edificio" —para explicar la arquitectura de Melque, se comentan por sí mismas. Más acertado es pensar en "un espíritu general derivado de la tarda romanidad y achacable por igual, por ejemplo, a una villa un siglo y aún más anterior". Cuando escribe de "los propios monasterios, montados sobre antiguas villas como Melque, que han de significar este intento de unificar vida civil y vida religiosa", uno recuerda aquel monacato urbano.

75. Para el "paisaje" geográfico e histórico, véanse nuestros artículos *En torno a la Sepúlveda de fray Justo*, en "Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel OSB" ("Studia Silensia", 2; Silos, 1976), pp. 575-653; y *Some pets from Spain*, en "The Ark", 40, núm. 1 (1982), 58-61.

76. Véanse nuestros artículos *En torno a los santos Frutos, Valentín y Engracia*, en "Revista portuguesa de história", 17 (1978), 73-104; y *Geografía religiosa y sucesión de civilizaciones en el cañón del Duratón*, en "Bivium. Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz" (Madrid, 1983), 155-66.

77. Celebrados como mártires por la iglesia de Segovia con rito doble de segunda clase el día 26 de octubre; el 25 es la fiesta del patrón Frutos, doble de primera clase con octava común. Nos referimos claro está a la liturgia anterior a su actual reforma.

78. *Las cuevas de la Fuente Redonda de Caballar*, en "Boletín de la Asociación española de amigos de la arqueología", 15 (1982), 21-5.

79. *Saint Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (2ª ed.; París, 1983), p. 834, nota 2. En lo sucesivo vamos a citarle de las pp. 831-43, 857-9 y 1172.

80. Así escribe Díaz y Díaz (estudio citado en la nota 35, p. 7): "Que hayamos reducido esta descripción de la circunstancia vivida por Isidoro y su generación a sola la Península, se comprenderá claramente luego. En el curso de unos años se produce un aislacionismo que pronto generará un aislamiento nacional. Aunque sigan actuando ciertas relaciones con el exterior, se harán irrelevantes y de escaso peso dentro de Hispania, cada vez más atenta a sus problemas en visión suicida".

81. A. FERREIRO, *The missionary labors of st. Martin of Braga in 6th century Galicia*, en "Studia Monastica", 23 (1981), 11-26.

82. A. FERREIRO, *The westward journey of st. Martin of Braga*, en "Studia Monastica", 22 (1980), 243-52.

83. Véase J. GERALDES FREIRE, *A versâo latina par Pascasio de Dume das "Apophtegmata Patrum"* (Coimbra, 1970). Una hipótesis discordante es la de L. RIBEIRO SOARES, *A linhagem cultural de Sâo Martinho de Dume. I. Fundamentos* (Lisboa, 1963; no tenemos noticia de que se haya publicado el segundo). Para este autor Martín habría nacido en el norte de Italia muy probablemente, donde entonces había muchos refugiados de su Panonia de origen, y se habría formado en Roma. San Benito habría utilizado las *Vitae Patrum* en la versión de Pascasio de Dumio y sería anterior al Maestro. Martín habría sido presbítero y abad en Roma y salido de allí para Galicia. El resumen de su argumentación (pp. 336-7) denota su índole vaga y muy basada en analogías genéricas e insuficientes. ¿Una bella novela histórica y erudita? Cf. su reseña por J. PEREZ DE URBEL en "Hispania Sacra", 24 (1971), 245-6. Véase su estimación de la "influencia de la cultura greco-oriental en M. MARTINS, *Correntes de filosofía religiosa em Braga, séculos IV-VII* (Oporto, 1950), pp. 23-40. Cf. A FERREIRO, *St. Martin of Braga's policy toward heretics and pagan practices*, en "The American Benedictine Review", 34 (1983), 372-95.

84. Véase E.A. THOMPSON, *Two notes on st. Fructuosus of Braga*, en "Hermathena", 90 (1957), 59-60.

85. *Vitas Patrum Emeretensium*, IV, 3, 2 (ed. J.N. GARVIN; Washington, 1946). Claro está que la profundidad de la impronta bizantina *tout court* hubo de dejarse sentir, incluso por una vía mediata, en el monacato. Se nos ocurre un ejemplo revelador de tal hondura. En una necrópolis de materiales tan modestos como la de Duratón, y además respondiendo a una tipología en se-

rie común a otras del país que ha hecho pensar en talleres de amplia clientela y radio de ventas, se ha detectado; véase A. MOLINERO PEREZ, *La necrópolis visigoda de Duratón. Materiales de tipo bizantino*, en "Crónica del Cuarto Congreso Arqueológico del Sudeste español. Elche, 1948" (Cartagena, 1949), pp. 497-505. Cf. él mismo, *La necrópolis visigoda de Duratón. Excavaciones del plan nacional 1942 y 1943* ("Acta Arqueológica Hispánica", 4, Madrid, 1948); y *Un hecho digno de ser recordado en su primer cincuentenario: el del descubrimiento de la necrópolis visigoda de Duratón* (Segovia, 1979). ¿Y qué decir, volviendo ahora al Oriente sin más, de la significación de la carta del papa Hormisdas al obispo Juan, de Elche, sobre los problemas canónicos que allí planteaba la convivencia de los clérigos de aquellos ritos con los latinos del país (PL, 84, 820)?

86. PL, 80, 690-2 y 692-9.
87. Edición de Díaz citada en la nota 13, pp. 27-35; demostración de su fuente casianita por U. DOMINGUEZ DEL VAL, *Eutropio de Valencia y sus fuentes de información*, en "Revista española de Teología", 14 (1954), 380-9.
88. Según Mundó, trabajo citado en la nota 5, nota 53.
89. Fontaine comprueba que las relaciones, en cambio, con la Galia propiamente tal, habían sido más intensas en la Galicia de Martín: verso de Venancio Fortunato a éste (*carmen* V, 1-2); viaje a San Rufo de un monje de Coimbra. Por otra parte, en los días de Isidoro, la Galia era "un lieu de passage", sobre todo entre Inglaterra e Irlanda por un lado y Roma e Italia por otro, no "un centre de rayonnement" como la Italia ostrogótica en la época de Teodorico o lo que entonces mismo estaban llegando a ser las islas Británicas. Véanse J. FONTAINE, *Communications et échanges entre l'Espagne wisigothique et la France mérovingienne*, en "Annales de la Faculté de Droit et de Sciences Economiques de Toulouse", 13 (1970), 253-62; y M. ROUCHE, *Les relationes transpyrinéennes du Ve au VIIe siècle*, en "Les communications dans la péninsule Ibérique au Moyen Age" (Actes du colloque de Pau, 1980; coloquiós de la Maison des pays ibériques, 4; París, 1981), pp. 13-21. El mismo Fontaine hace constar por otra parte que "las relaciones entre las diferentes partes del mundo mediterráneo no han sido hasta ahora objeto de estudios suficientes"; cf. Ch. COURTOIS, *Les vandales et l'Afrique* (París, 1955), p. 205, nota 3.
90. "Sobre todo es en la medida en que ha recogido la cultura tradicional de la antigua provincia de Africa cómo la Bética ha podido llegar a ser en tiempos de Isidoro el centro intelectual más importante de la España visigótica"; J. FONTAINE, obra citada en la nota 79, p. 861.
91. *España sagrada*, XIII, p. 343.
92. Véanse L. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin* (París, 1967), *passim*; A.C. VEGA, *Una adaptación de la "informatio regularis" de san Agustín anterior al siglo IX para unas vírgenes españolas. Contribución a un "corpus regularum"*, en "Miscellanea Giovanni Mercati" (Ciudad del Vaticano, 1946), II, pp. 34-56; J. OROZ RETA, *San Agustín y san Fructuoso*, en "Bracara Augusta", 22 (1968), 92-102; y A. LINAGE CONDE, *Presencia de san Agustín en los autores españoles de reglas monásticas*, en "Augustinus", 25 (1980: "Presencia de san Agustín en España"), 129-35.
93. Según Verheijen dos obras atribuidas a san Agustín son españolas: el *Ordo monasteri feminis datus* y la *Epistola longissima*. Claro que su materia es agustiniana toda sin apenas ninguna originalidad o materiales ajenos.
94. Véase A. VEIGA VALIÑA, *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo* (Lugo, 1940), p. 151.
95. Trabajo citado en la nota 5, p. 83.
96. *La "Regula consensoria". Une règle des moines priscillianistes*, en "Revue bénédictine", 25 (1908), 83-8.
97. *The date and nature of the spanish "Consensoria monachorum"*, en "American Journal of Philology", 69 (1948), 377-95.
98. A. de VOGÜÉ, en su edición citada en la nota 37, I, p. 29, nota 1.
99. En la reimpresión incluida en el volumen citado en la nota 15 con la puesta al día consabida.
100. Sobre la desechada identificación de este texto con la *Regula prima* de san Agustín, J.M. DEL ESTAL, *Estado actual de la investigación sobre la historia de la orden agustiniana*, en "La ciudad de Dios", 81 (1966), 501-2; L.

VERHEIJEN, obra citada en la nota 92, I, p. 7; A.C. VEGA, *Notas histórico-críticas en torno a los orígenes de la regla de San Agustín*, en el "Boletín de la Real Academia de la Historia", 152 (1963), p. 15 y nota 4.

101. *La Règle du Maître* (París, 1964-5), I, pp. 110-1 y III, pp. 136-7; y él mismo *La communauté et l'abbé dans la Règle de saint Benoît* (París, 1961), pp. 175-86.

102. Cronología de esas relaciones en F. GORRES, *Leander Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica*, en "Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", 29 (1886), 36-80.

103. Para la benedictinización post-visigótica el intermedio francés es abrumadoramente predominante. La codicología lo ha demostrado, mediante la ciencia paleográfica y también por medios más exclusivos suyos. Por otra parte hay que tener en cuenta igualmente las corrientes culturales internas, dentro de la misma monarquía toledana. En ese sentido Fontaine se ha fijado en la correspondencia entre san Isidoro y su principal discípulo, san Braulio, "atestiguadora del comercio intelectual entre Sevilla y Zaragoza, habiendo podido constituir la biblioteca de Braulio un hito entre los depósitos manuscritos de la Galia visigoda y la biblioteca sevillana". Tampoco conviene olvidar la característica de cada ciudad o territorio. El mismo Fontaine ha puntualizado en ese sentido que la cultura de Isidoro no sólo es de transición en el sentido histórico sino también en el geográfico, por el contacto de la Bética con dos continentes, territorio de vocación euroafricana y euroasiática, estando concretamente Sevilla abierta "ampliamente a los intercambios marítimos por su doble fachada mediterránea y oceánica y además por la arteria central del Betis". Y el caso de Mérida, sobre el Guadiana, le parece muy análogo. En fin, para la época isidoriana en detalle, indica cómo hay que tener en cuenta el contacto físico entre lo bizantino-justinianeo y lo visigótico, a pesar de las limitaciones que antes dejamos sentadas; obra citada en la nota 79, pp. 831-2 y 839-40.

104. Véase el excelente estudio de R. GREGOIRE, *Valeurs ascétiques et spirituelles de la "Regula monachorum" et de la "Regula communis"*, en "Bracara Augusta", 21 (1967), 328-45. Cf. *La "Vita Pachomii iunioris" (B.H.L. 6411). Ses rapports avec la Règle de Macaire, Benoît d'Aniane et Fructueux de Braga*, estudio de A. de VOGÜÉ en "Studi Medievali", 3ª, 20 (1979), 535-53.

105. RF, 1; RB, IV, 56.

106. *RF, 19 in.; RB*, LVIII, 16.

107. La mal llamada *Regula Leandri* no tiene reminiscencias benedictinas. Ello se explica fácilmente teniendo en cuenta su contenido, de filiación integralmente agustiniana y no reglar. Véase J. MADOZ, *Varios enigmas de la Regla de san Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes*, en la "Miscellanea Giovanni Mercati" (Ciudad del Vaticano, 1946), pp. 265-95.

108. Naturalmente que los orígenes monásticos cristianos están en Oriente, y en consecuencia también las raíces benedictinas. De esto sabían en España los benedictinos y los basilianos del Antiguo Régimen que dieron quehacer a la Inquisición por sus disputas barrocas en torno al tema. Pero ello no quiere decir que en la época de Fructuoso un anclaje en lo oriental no resultara arcaizamente incompatible con los vientos benedictinos. Por otra parte, en lo más logrado y fecundo de la investigación benedictina actual, está planteada una discrepancia radical entre dom Jean Gribomont y dom Adalbert de Vogüé a propósito de si el patriarca de los monjes de Occidente debe más a san Basilio o a Casiano.

109. La huella fue detectada por J. PEREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media* (Madrid, s.a.), p. 193 del tomo I. Nosotros hemos señalado el parecido agustiniano con el pasaje benedictino, "quicquid boni habeat, illi tribuat, a quo factus est; quicquid sumus mali, nobis imputemus" *(Serm.* 96, 2). Pero salta a la vista que se trata de un parentesco remoto ante la coincidencia casi literal benedictino-martiniana, que lo es tal por tanto, y no con el doctor africano.

110. Estas huellas fueron detectadas con maestría y agudez en un trabajo ya antiguo y que no ha sido superado en mucho tiempo, el de B. PLAINE, *La Regla de san Benito y su introducción en España* (Valencia, 1900), pp. 20-5.

111. Hemos aportado algunos datos más en *El benedictinismo monástico y la bio-*

grafía gregoriana de san Benito. A propósito de la España medieval, en "Studia Monastica", 26 (1984), 231-40.

112. *Corona gótica, castellana y austríaca*, I, 15 y 25; también supone que fue benedictino el monasterio al que se retiró san Leandro. Comenta Siles, lo repetimos, con mucha penetración para la época en que escribe (p. 537 de su trabajo citado en la nota 32): "Todo esto evidencia con cuanta razón hemos sostenido que los documentos coetáneos no favorecen a ese monacato benedictino español que en tiempo de los godos dieron por supuesto Morales, Garibay, Mariana y Saavedra. Carecemos de instrumentos fidedignos que justifiquen que se hubiese introducido la regla de san Benito en nuestra nación en los siglos VI y VII antes de la irrupción sarracena. Faltan fuera de toda duda datos suficientes para presumirlo.

113. Para el monasticon visigodo, estamos de acuerdo con Orlandis (libro citado en la nota 14, p. 107) en que se podría ampliar el nuestro (obra citada en la p. 15, pp. 19-32). Para la bibliografía general de la época y el país remitimos a la exhaustiva de E. SAEZ, *La dominación germánica en España*, en "Passaggio dal mondo antico al medio evo da Teodosio a san Gregorio Magno" ("Atti dei convegni Lincei", 45; Roma, 1980), pp. 255-337. Y si se nos permite, una cita literaria, de un título todavía reciente, la novela histórica de Juan Perucho, *Las aventuras del caballero Kosmas* (Barcelona, 1981); Kosmas, "uno de los bizantinos llegados últimamente desde Mallorca con las naves bizantinas de Liberio". Bastantes de sus personajes han sido citados en esta aportación. Un botón de muestra de que no todo su *weltsanschaung* está periclitado.

A. Linage Conde
Castelló 45
28001 - Madrid

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

IGLESIA Y JUSTICIA EN EL REINO DE TOLEDO

Carlos Petit
Universitat Autònoma de Barcelona

I

Los títulos que damos a nuestros trabajos suelen ser equívocos, o al menos no siempre reflejan con exactitud la materia que intentan acotar. Tal es ahora mi caso. Consciente de ello, me veo en la obligación de comenzar explicando cuál es el objeto preciso de esta intervención, lo que necesariamente se resuelve en la consideración de algunos supuestos metodológicos que guían mis investigaciones.

No pretendo disertar sobre la justicia eclesiástica visigoda, o, al menos, no exclusivamente. Mi interés por la misma se inscribe en el marco más amplio de un proyecto que llevo impulsando hace ya algún tiempo y que ha fructificado en algunas publicaciones; se trata del estudio de las que —con toda intención y precisamente por la vaguedad de la expresión— yo llamo prácticas judiciales visigodas, tanto las referidas a la justicia del rey y sus colaboradores inmediatos como las procedentes del círculo de la Iglesia y de los *potentes* laicos. El objetivo final del proyecto se dirige a contrastar hasta qué punto debe considerarse la sociedad del reino de Toledo bajo la categoría historiográfica del feudalismo, utilizando —no se ha hecho hasta ahora en su conjunto— el terreno de la justicia; un terreno cuya representatividad para reflejar las realidades sociales todos —creo— hemos de admitir.

Dentro de plan semejante el tratamiento de las cuestiones institucionales relacionadas con la Iglesia reviste una importancia particular. En primer lugar, porque las fuentes de procedencia eclesiástica, en especial las actas de los concilios hispanovisigodos, son muy numerosas, y en todo caso las que mejor permiten, a pesar de su unilateralidad, conocer los problemas existentes en el reino de Toledo. Pero el papel institucional desarrollado por la Iglesia, en colaboración —y contradicción— con los poderes del rey, es una segunda y evidente razón que avala prestar a la justicia eclesiástica, a las facultades judiciales de su jerarquía, una merecida atención.

Estas y otras consideraciones, que ahorro por brevedad, coinciden a la hora de acreditar la historia de las instituciones de la Iglesia como capítulo de ne-

cesario conocimiento en el estudio del reino de Toledo. La observación es desde luego un mediterráneo, pero por desgracia en ese mediterráneo han naufragado ya las naves de demasiados historiadores. Los de la Iglesia no suelen interesarse por la justicia y el proceso, y en cualquier caso son proclives a excluir de sus análisis las fuentes no canónicas; para ellos, además la teología puede, a veces, más que la historia. Los cultivadores de la Historia, de las instituciones se limitan por su parte a las fuentes normativas seculares, asomándose en el mejor de los supuestos a las eclesiásticas con una cierta timidez y total ocasionalidad. Bajo tales limitaciones late, es evidente, un determinado principio metodológico, nunca confesado expresamente y tal vez no siempre evidente para los mismos que lo comparten, que descansa en la artificial separación de los ámbitos secular y eclesiástico. Este planteamiento equivocado llevó, por ejemplo, a polemizar sobre la naturaleza jurídica de los concilios hispanovisigodos, asunto con ramificaciones sobre los orígenes de ciertas instituciones políticas —las Cortes— igualmente incomprendidas; también condujo a que algunos acercamientos al tema propuesto —así un viejo trabajo de Eduardo de Hinojosa, que constituye la única aportación específica de los historiadores a la historiografía sobre la justicia eclesiástica visigoda—, sin llegar a la comprensión, se limitaran a una erudición, además muy parcial.

Parcialidad que las circunstancias me obligan ahora a asumir también, sin perjuicio de escrúpulos metodológicos con los que he de ser congruente. Presento aquí una primera relación de puntos por abordar, que abarca, siempre en el seno del campo de trabajo delimitado, la descripción de las instancias judiciales eclesiásticas —es decir, el reparto del poder de juzgar entre la jerarquía de la Iglesia—, el recuento, con una valoración de urgencia, de los procesos que aquellas instancias ventilaron y nosotros conocemos a lo largo del siglo VII, y, finalmente, una referencia a las instituciones de colaboración entre la justicia regia y la justicia de la Iglesia. Se trata de una opción personal realizada sobre un abanico muy amplio de temas; algunos que me parecen de absoluto interés, como el tratamiento de la justicia practicada en los monasterios, quedan para futuras ocasiones. En ésta, no hace falta precisarlo, me encuentro abierto a cualquier tipo de revisión.

II

La tradición canónica universal suponía, como se sabe, la atribución de poderes judiciales al papa, al concilio y al obispo. Los obispos eran la autoridad judicial habitual —bastaría para demostrarlo un rápido examen de la copiosa legislación bajoimperial sobre la *episcopalis audientia*, que ahora sólo puede interesarnos muy circunstancialmente—, en tanto el papa y los concilios actuaban por lo común con instancias de revisión de los fallos episcopales o cuando su intervención venía exigida por la índole de las personas —faltas del alto clero— o de la materia —cuestiones dogmáticas— en juicio.

Poderes judiciales, en primer lugar, del obispo. Del período toledano en estudio las referencias son numerosas. A veces se trata de establecer la competencia del tribunal episcopal sobre los clérigos de la diócesis en términos generales, excluyendo la intervención de la justicia secular con duros castigos para quienes la provocan: tal el contenido de C. Toledo III, a. 589, c. 14, texto que

relanza en el reino visigodo preceptos enraizados en el derecho universal de la Iglesia —ya encontramos normas similares en C. Cartago III, a. 397, C.9 y C. Calcedonia, a. 451, c. 9— y algunas normas tardorromanas respetuosas de la jurisdicción que, en lo espiritual, reclamaba la Iglesia —su jerarquía— (cfr. p. ej. CT 16, 2, 23, a. 376 = BA 16, 1,3, especialmente su *interpretatio*). Pero en otras ocasiones los cánones visigodos nos hablan de la actuación judicial del obispo al ordenar intervenciones disciplinarias que la presuponen (C. Toledo IV, a. 633, cc. 43, 51, 53 y 55; C. Toledo VI, a. 638, c.6, donde la represión de la deserciones del *ordo poenitentium*, asunto del c. 55 del a. 633, ya mencionado, iría precedida de la *sacerdotalis sententia*; C. Toledo VII, a. 646. C.5), o, en fin, cuando la fijación de algunos límites a la potestad judicial episcopal presupone, como antecedente lógico, aceptar su existencia e incidencia en la práctica (C. Toledo XI, a. 675, cc. 6 y 7; C. Braga III, a. 675, c.6).

Menos expresivas son estas fuentes acerca de la naturaleza y amplitud de la justicia del obispo, de esa *episcopalis audientia* reconocida oficialmente desde el siglo IV por una tradición normativa serpenteante y de debatida interpretación. Un texto conciliar visigodo de comienzos del siglo VI (C. Tarragona, a. 516) se sitúa con claridad dentro de la legislación bajoimperial sobre *episcopalis audientia* en los términos en que fue seleccionada por los desconocidos compiladores del Breviario de Alarico (= BA) diez años antes; el c. 4 del concilio tarraconense, destinado a establecer el domingo como día feriado a efectos judiciales, insiste en el carácter arbitral de la jurisdicción eclesiástica, pues reconoce a los clérigos —no sólo al obispo— una *licentia iudicandi* con consentimiento de las partes (*conibentibus personis*), excluídos en todo caso los asuntos penales. Aquí se regula evidentemente una actuación judicial eclesiástica entre laicos —la regla que obligaba a los clérigos a apartarse de la justicia secular era, lo hemos visto, entonces muy clara —basada en la sumisión de los interesados al tribunal del obispo (y otros clérigos); es decir, se aplica la solución adoptada por Nov. Val 35, a. 452, presente en el Breviario (Nov. Val.12). Es cierto que la pertinente *interpretatio* advierte que la exigencia del previo compromiso fue abrogada por una disposición posterior de Mayoriano, pero que tal texto, hoy perdido seguramente por no quedar incluído en el Breviario, no tuvo difusión en zona de asentamiento visigótico lo acredita, en mi opinión, tanto el dato de su ausencia en BA como el concilio tarraconense del a. 516. Por lo demás, la exclusión de la *episcopalis audientia* en materia penal, contenido del canon tarraconense según quedó consignado, coincide con una constitución de Graciano del a. 376, dirigida precisamente a los obispos de las Galias y de Hispania, que del Código Teodosiano (CT 16, 2, 23) pasó también al Breviario (BA 16, 1,3).

Se deduce entonces que la potestad judicial del obispo visigodo, definida por fuentes del siglo VI, abarcaba tanto a clérigos como laicos, si bien, respecto de éstos, a título arbitral según el derecho romano tardío; en razón de la materia, y a salvo siempre la indiscutida autoridad eclesiástica sobre cuestiones espirituales, los asuntos criminales —a no confundir con el régimen penitencial y disciplinario, también competencia de la jurisdicción de la Iglesia— correspondían a la autoridad secular. Pero esta situación, ahora drásticamente simplificada, evolucionó a lo largo del tiempo bajo el signo de una acentuación de los poderes episcopales. Si examinamos los textos canónicos visigodos del

siglo VII encontraremos que las fuentes silencian toda referencia a la actividad del obispo como juez designado por las partes, en tanto que transmiten un cúmulo de noticias —diversas todas, pero coincidentes— incompatibles con el originario arbitraje que legitimaba jurídicamente la extensión de las facultades judiciales de los obispos más allá del régimen disciplinar eclesiástico o de las exigencias del fuero particular de los clérigos.

Encontramos, por ejemplo, obispos que juzgan con autoridad delegada del rey de Toledo, conociendo del crimen de traición (C. Toledo IV, a. 633, c. 31), obispos que en unión de los jueces reales quedan encargados de reprimir prácticas de paganismo (C. Toledo III, a. 589, c. 16; C. Toledo XII, a. 681, c. 11; C. Toledo XVI, a. 693, c. 2) e infanticidios (C. Toledo III, a. 589, c. 17), obispos que, nuevamente en colaboración con la justicia del rey, vigilan el cumplimiento de las duras reglas de conducta impuesta a la judería hispánica por leyes y cánones (C. Toledo IV, a. 633, C. 65; C. Toledo XII, a. 681, c.9), obispos, en suma, que intervienen decisivamente en el juicio especial de magnates configurado (con un posible precedente en C. Toledo IV, a. 633, c.75) en C. Toledo XIII, a. 683, c. 2. Basten estos ejemplos, cuyo elenco puedo alargar sin dificultad recurriendo además a la patrística visigoda, para advertir sobre la importancia del obispo en todo tipo de asuntos judiciales, importancia que aumenta hasta la extinción del reino de Toledo a impulsos de la misma legislación secular (cfr. LV 2, 5, 12, Recesvinto —pero int. de Ervigio— sobre intervención episcopal en la confirmación de testamentos; LV 2, 5, 13, Chindasvinto, sobre testamentos *in itinere;* LV 2, 15, 16, Recesvinto, sobre testamentos ológrafos; LV 4, 3, 4, Recesvinto, sobre cuentas de la tutela, etc.)

Conviene, sin embargo, detenerse en dos rápidas consideraciones. Primera: el incremento de las competencias judiciales del obispo visigodo corresponde al general incremento de sus funciones en los más variados terrenos institucionales, como demuestra paladinamente la evolución seguida en el uso de los términos que designan a la jerarquía eclesiástica, estudiado con acierto por Eustaquio Sánchez Salor. Y segunda: en este proceso de protagonismo institucional de los obispos del reino de Toledo se sitúa —como siempre o casi siempre, aunque a veces lo olvidemos— dentro de la línea evolutiva seguida por otros reinos germánicos y por Bizancio; recuérdense, por ejemplo, determinadas medidas justinianeas relativas a la *episcopalis audientia* (así la Nov. 123, a. 564, que alude a obispos en función de jueces delegados del emperador —*ex imperiali iussione*— idénticas a las que sabemos les concedían los reyes de Toledo) o algunas disposiciones de los reyes merovingios con circunstancial paralelo entre los visigodos.

Las actividades inspectoras ejercidas por los obispos sobre los oficiales de la justicia del rey dan cuenta tanto de la amplitud de las funciones episcopales como, ya lo veremos, de esta suerte de paralelismos institucionales que permite y obliga a considerar el reino de Toledo dentro de la *Spätantike* mediterránea. Ahora interesa proseguir en la descripción de las instancias judiciales eclesiásticas, centrándonos en la actuación del concilio como tribunal. Me refería antes a las fuentes del derecho canónico antiguo —objeto de especial colección en el reino de Toledo— que regulaban efectivamente la naturaleza judicial del concilio como tribunal de apelación o para sancionar faltas episcopales; con semejante antecedente no ha de extrañar que siendo la Iglesia visigoda, en expresión

de Orlandis, eminentemente conciliar, la información sobre este punto resulte abundante y variada. En las actas de los concilios leemos a veces expresiones generales pero inequívocas sobre el papel jurisdiccional del sínodo, como en ese preámbulo en que los obispos congregados se autocalifican de jueces (C. Toledo IX, a. 655) o en los tomos en que el rey convocante exhorta a la jerarquía subrayando la naturaleza parcialmente judicial de sus funciones (C. Toledo VIII, a. 653; C. Toledo XVI, a. 693; C. Toledo XVIII, a. 694); de mayor interés aún las referencias del *ordo* visigótico *de celebrando concilio* a las sesiones conciliares específicamente judiciales, cuando el arcediano de la iglesia metropolitana actuaba a título de sayón de la justicia eclesiástica (cfr. C. Toledo IV, a. 633, c. 4).

Pero otras veces los datos son más precisos, pues la naturaleza del concilio como instancia de apelación se vincula históricamente a la misma institucionalización de la asamblea de obispos —a la regulación de su periodicidad, a la obligatoriedad de asistir a las sesiones sinodales— en el derecho canónico antiguo (cfr. p. ej. C. Nicea I, a. 325, c. 5; C. Calcedonia, a. 451, c. 19; ambos establecen la regula canónica que toman *Capitula Martini* cc. 18 y 35, y así, por la doble vía de los concilios griegos y de la colección sueva, la *Hispana*) y, por supuesto, también el propiamente visigodo (cfr. C. Toledo IV, a. 633, C.3, además de otros cánones que insisten en la condición del concilio como tribunal de apelación: así c. 28). Más adelante recojo casos concretos, a veces decisiones judiciales conciliares muy desarrolladas, de esta competencia judicial del sínodo.

Competencia judicial que sabemos se extendía aún a la represión de las faltas del alto clero. El concilio como tribunal de —especialmente— los obispos es una vieja práctica canónica que accedió en su momento a la legislación imperial: primera norma secular reconociendo un *privilegium fori* a favor de los clérigos es, precisamente, la constitución de Constancio del a. 355 que reservaba las acusaciones contra obispos para ante la asamblea episcopal (CT 16, 2, 12). Aunque este texto fue incluído en el Breviario (BA 12, 1, 2) la tradición del derecho eclesiástico —y, sobre todo, la práctica seguida a su amparo— hubo de resultar determinante en la configuración de este privilegio episcopal por los cánones hispanovisigodos. Capítulo entre otros del reforzamiento jerárquico del obispo, la regla en cuestión se recoge en C. Toledo IV, a. 633, cc. 30, 32 y 33; C. Toledo VII, a. 646, c. 4; C. Mérida, a. 666, c. 5; etc. Importa destacar que el canon emeritense, regulador de la asistencia de los obispos al concilio provincial y de la condición del representante enviado por el obispo impedido, ordena la extensión de un título procuratorio suficiente para asumir sin dilaciones la defensa del mandante cuando el sínodo recibiera reclamaciones en su contra (cfr. LV 2, 3, 1, Recesvinto, cuya legislación es bastante utilizada en este C.; vid. también c. 15, en relación a LV 6, 5, 13).

La competencia del concilio para juzgar a los obispos cobra en el reino de Toledo —pero no sólo en él— un alcance particular que la separa de la tradición anterior, pues si el incremento de poderes episcopales sitúa a la jerarquía de la Iglesia en el nivel de los poderosos del reino, la reunión episcopal enjuicia a los obispos en la misma o similar medida en que, ya desde C. Toledo III, a. 589, juzgaba a todos los *potentes* sin distinción. La variante, al menos *de iure*, estaría lógicamente en las relaciones jurisdiccionales entre sufragáneos

y metropolitanos, que algunas fuentes del siglo VII parecen presentar como alternativa a la jurisdicción del concilio sobre los obispos. La tradición antigua recogida en la *Hispana* contenía ya algunos elementos configuradores de la superioridad jerárquica del obispo de la metrópoli (v.gr. ordenación de los obispos como actuación litúrgica propia del metropolitano, al que corresponde también la convocatoria y organización del concilio provincial), superioridad que los concilios del reino de Toledo potencian considerablemente en un abanico de manifestaciones de las que aquí interesan solamente las jurisdiccionales. El intento de acotarlas es, por otra parte, un mero esfuerzo intelectual, pues hay que pensar que la mayoría del metropolitano sobre los obispos sufragáneos en materia de liturgia (C. Toledo XI, a. 675, c.2) de gestión y control del patrimonio eclesiástico diocesano (C. Toledo IX, a 655, c.7), etc. habría de conducir a la imposición de sanciones a los contraventores sin la concurrencia necesaria del concilio. Un hito en esta evolución favorable a la ampliación de las facultades del metropolita es C. Toledo VII, a. 646, c. 3: se trata de un precepto disciplinario en castigo de los obispos que dilatan la celebración del obispo fallecido, fijando como instancia represora indistintamente el concilio (provincial) o al metropolitano. El desarrollo de los poderes de este último es evidente ya en C. Toledo XIII, a. 683, c. 12, que define al obispo de la metrópoli en términos de verdadero órgano de apelación.

¿Y el papa? Su indiscutible, si bien discreta, autoridad en cuanto cúspide de jurisdicción en la Iglesia, ejercida ocasionalmente en los primeros siglos del cristianismo y —a veces— estrechamente vinculada a la potestad del emperador, decayó en los siglos V y VI de modo considerable, acentuándose semejante decadencia en la medida de la independencia de organización y gobierno de las llamadas Iglesias nacionales. A pesar de las valoraciones de algún estudioso de la Iglesia visigoda, preocupado por retrodatar centralizaciones romanas de historia mucho más reciente, los contactos de la jerarquía eclesiástica hispana con Roma llegan a un máximo a finales del siglo VI y comienzos del siglo VII, esto es, cuando la personalidad de Gregorio Magno y la circunstancia de la proscripción del arrianismo justificaban ese acercamiento, para extinguirse posteriormente, salvo el violento *affaire* del *Apologeticum fidei* de Julián de Toledo que acredita, precisamente, un clima cismático. La independencia de la Iglesia hispanovisigoda en relación a Roma hubo, entonces, de reflejarse en el olvido del ejercicio de facultades judiciales por parte del papado; solamente en un caso especial, situado cronológicamente en esos años de relaciones hispano-romanas que soportaba en buena medida la amistad entre Gregorio Magno y Leandro de Sevilla, se produjo una intervención judicial pontificia, aunque en relación a la deposición de un obispo en la zona de ocupación bizantina. Los documentos pertinentes, muy completos, son de gran importancia y conocidísimos al contener la última cita del Digesto antes del *renacimiento* de Bolonia; pero esa misma circunstancia, unida a su procedencia, motiva que lo excluya del estudio presente.

La ruptura entre jerarquía visigoda y papado romano, cierta en cualquier caso en los capítulos institucionales que me interesan, convirtió al rey en cabeza de la organización judicial de la Iglesia de Toledo; en un —diríamos— papa secular, aunque no absolutamente laico —pensemos por ejemplo en su solemne unción—, que interviene en la justicia eclesiástica conociendo como última

instancia de los procesos. Los corazones del papa y del rey —llega a escribir Braulio de Zaragoza, en una seca e irónica epístola a Honorio I— se mueven al unísono por causa de la religión, con lo que se justifica que la supremacía jurisdiccional reconocida al papa venga atribuída al rey según el derecho canónico hispanovisigodo. Advirtamos que éste es el resultado final de una evolución, que parte de las fuentes canónicas antiguas excluyentes de la intromisión judicial del monarca (cfr. *Capitula Martini*, c. 35, ya citado), pasa por la afirmación de la autoridad real en la marcha de las cosas de la Iglesia (C. Toledo III, a. 589, p. ej. cc. 6, 8 y 18) y termina, como sabemos, con la aceptación indiscutida de la intervención judicial real, que, de la práctica (epístola del monje Tarra a Recaredo; epístola de Sisebuto a los obispos Cecilio y Eusebio), se fija en la legislación de la Iglesia (C. Toledo IX, a. 655, c. 1: C. Toledo XIII, a . 683, c.12) y también por las normas seculares (LV 4,5,6, Wamba, con remisiones a C. Toledo XI, a. 675, c. 5; LV 9, 1, 21, Egica; muy significativamente en LV 3, 4, 18, Recesvinto —un texto relacionado, según ya advirtió Zeumer, con C. Toledo VIII, a. 653, c. 5— se contempla una especie de apelación al concilio o al rey). Por eso no puede extrañar, a pesar de lo antes consignado relativo al concilio como instancia habitual para conocer de los delitos episcopales, que la legislación de los reyes de Toledo prevea la citación a juicio de obispo —y otros clérigos— señalando graves penas para los inobedientes (LV 2, 1, 19 Chindasvinto).

III

Así quedan descritas a grandes rasgos las escalas judiciales de la Iglesia visigoda.

Otros datos para su conocimiento surgirán, sin duda, del repaso de las fuentes que recogen actuaciones procesales concretas, argumento al que dedico esta parte de mi disertación.

Y si el estudio de los procesos eclesiásticos, más o menos completos, conservados aporta información sobre las instancias jurisdiccionales de la Iglesia, la noticia previa y sumaria presentada sobre éstas permite ahora explicar la poca variedad del *corpus* documental existente: casi siempre se trata, como era de esperar por el papel predominante de los concilios en la organización judicial eclesiástica, de fallos conciliares en apelación o de juicios de obispos; las actuaciones episcopales, por lo regular de menor importancia y en todo caso de perdida memoria cuando no quedaron referidas en las actas de los concilios, solamente han dejado referencias indirectas, coincidiendo en ello con las intervenciones reales en el ámbito de la justicia de la Iglesia. Indirectas también son las noticias contenidas en muchos cánones sobre cuestiones dudosas y resueltas por la decisión *ad hoc* de los padres congregados, en su origen, probablemente, objeto de uno o más pronunciamientos judiciales.

Excluyo del análisis ambos tipos de noticias indirectas, aunque no quiero omitir coleccionar las principales y dar cuenta de su contenido: quejas sobre abusos episcopales en la imposición de tributos y prestaciones personales a laicos y clérigos (C. Toledo III, a. 589, cc. 20 y 21) o a los dependientes de la Iglesia, en provecho exclusivo del obispo (C. Braga III, a. 675, c.7); controversias sobre límites de sedes (C. Toledo IV, a. 633, cc. 34 y 35); ordenaciones

arbitrarias o contra la voluntad de los clérigos (C. Toledo VIII, a. 653, c. 7); clérigos y monjes huídos, acogidos al patrocinio de un obispo (C. Toledo IV, a. 633, cc. 52 y 53; C. Toledo XIII, a. 683, c. 11); y, por supuesto, faltas contra el Decálogo y la disciplina eclesiástica (p. ej. C. Toledo III, a 589, cc. 5 y 11).

Son casos, algunos, que han preocupado a la Iglesia desde antiguo (así la delimitación de las sedes y la jurisdicción sobre la feligresía: C. Cartago I, aa. 345/348, cc. 10 y 12; C. Cartago II, a. 390, c. 11; C. Clermont I, a. 538, c.8, etc.,por no citar más que textos presentes en la *Hispana*); son casos, también, que encuentran puntual paralelo en la legislación secular —pensemos en el fenómeno de las fugas serviles y su represión por las leyes del título *de fugitivis et occultatoribus fugamque preventibus* del *Liber Iudiciorum* (LV 9,1), marco institucional de la lucha contra las deserciones clericales— y que simplemente evidencian la reproducción, en el seno de la Iglesia, de las relaciones de dominación que organizaban la sociedad hispanovisigoda en todos sus niveles.

Pero todo lo anterior queda excluído, insisto, a los efectos presentes. Debemos centrarnos en las actuaciones procesales más completas —íntegras en alguna ocasión— que conservamos. La mayor y mejor parte de estos materiales puede describirse como sigue:

— una epístola isidoriana a Eladio de Toledo, acusando a cierto obispo cordobés de excesos carnales (*Ep. Wis.*1);
— actas de C. Sevilla II, a. 619, con Isidoro como protagonista, que destacan en la colección canónica visigoda por su contenido marcadamente procesal;
— c. 4 de C. Toledo VIII, a. 653, que nos informa del juicio conciliar de un obispo, por incontinencia sexual;
— actas de C. Toledo X, a. 656, en el que fueron debatidas dos interesantes cuestiones sobre la defensa del patrimonio eclesiástico y, nuevamente, incontinencia de un obispo;
— C. Mérida, a. 666, c. 8, sobre límites diocesanos;
— C. Toledo XII, a 681, c. 4, resolviendo acerca de la validez de una ordenación episcopal forzada por Wamba;
— C. Toledo XIII, a 683, c. 10, en el cual el punto controvertido versaba sobre los efectos de la penitencia recibida por un obispo;
— finalmente, C. Toledo XVI, a. 693, cuyas actas trasmiten el juicio de Sisberto, metropolita de Toledo, acusado de traición contra el entonces reinante Egica.

Todos estos casos palidecen, sin embargo, ante la rica información disponible sobre la deposición del obispo astigitano Marciano, definitivamente resuelta por C. Toledo VI, a. 638.

Como en algunas de las fuentes elencadas se contienen varios casos litigiosos y en éstos se acumulan, a veces, varias acusaciones, con los correctivos y añadidos necesarios disponemos de información sobre quince supuestos, clasificables *ratione materiae* del siguiente modo:

— litigios por faltas a la castidad cometidas por un obispo: 4 casos (Isidor. *Ep. Wis.* 1; C. Toledo VI, a. 638; C. Toledo VIII, a. 653, c. 4; C. Toledo X, a. 656).
— litigios motivados en razón de límites jurisdiccionales: 3 casos (C. Sevilla II, a. 619, cc. 1 y 2; C. Mérida, a. 666. c. 8).
— litigios relacionados con el sacramento del orden: 2 casos (C. Sevilla II, a. 619, c. 5; C. Toledo XII, a. 681, c. 4).
— litigios sobre deposiciones injustas, de las que conoce el concilio por la vía de

la apelación: 2 casos (C. Sevilla II, a. 619, c. 6; C. Toledo VI, a. 638).
— litigios en defensa del patrimonio eclesiástico: 3 casos (C. Sevilla II, a. 619, cc. 3 y 8; C. Toledo X, a. 656). Introduzco en este apartado los dos primeros supuestos, que en apariencia irían referidos a cuestiones diversas: problemas jurisdiccionales en el c. 3 de Sevilla II; asunto criminal en c. 8. Sin embargo, la lectura detenida del canon correspondiente justifica ahora la inclusión: en c. 3 se trata de un clérigo, con toda probabilidad de condición servil, que abandona a su obispo y es amparado por otro; la cita expresa en el c. del derecho secular sobre el estatuto del colono da idea de qué tipo de intereses subyacía. Y en el c. 8 se acuerda revocar la manumisión concedida a un liberto de la Iglesia por causa de ingratitud; es decir, se aplican unas técnicas institucionales determinadas para lograr la sujeción de la familia servil eclesiástica a la explotación de las tierras de la Iglesia y a los poderes episcopales.
— Litigios por traición o prácticas afines: 2 casos (C. Toledo XVI, a. 693; C. Toledo VI, a. 638).
— existe, en fin, 1 caso litigioso sobre la condición del obispo sometido a penitencia (C. Toledo XIII, a. 683, c. 10).

Sabido ésto cabe hacer algunas consideraciones. En primer lugar, destaca la ausencia de actuaciones judiciales conciliares por heterodoxias de algún miembro de la jerarquía eclesiástica; la excepción pudiera venir representada por C. Sevilla II, a. 619, c. 12, por el que sabemos de la existencia de un cierto obispo, procedente de Siria y seguidor de los acéfalos, pero en propiedad no se trata de un juicio en concilio, sino de una discusión teológica que acaba convenciendo al hereje. La falta de litigiosidad por razones dogmáticas puede, desde luego, explicarse por los caprichos de la tradición documental, aunque yo creo preferible una explicación basada en la paz teológica subsiguiente a C. Toledo III, a. 589: definitivamente superado el priscilianismo —a salvo posibles ramificaciones en un campo foco de heterodoxias y paganismos que en vano intentan reprimir los poderes oficiales— y la polémica arriana, el aislamiento progresivo que envuelve a la Iglesia visigoda durante el siglo VII ofrece una imagen doctrinal sin fisuras internas, marginando, claro está, conflictos con Roma nunca consumados en herejía y jamás divisores de la jerarquía peninsular.

Destaca también, en segundo lugar, la discreta representación en nuestra muestra de las cuestiones que afectan a la disciplina eclesiástica *stricto sensu*: sólo son relevantes los cuatro procesos o acusaciones por excesos sexuales de otros tantos obispos.

Las ordenaciones irregulares, excediendo en mi opinión de lo disciplinar, corresponden más bien al capítulo del control sobre el alto clero, disputado por las fuerzas sociales operantes en el reino de Toledo; la importancia creciente de los obispos, antes destacada, explicaría la lucha por acceder al episcopado —presiones del rey y de los magnates; tensiones entre la corriente monástica y la diocesana por la codiciada sede de la ciudad regia— y las consecuentes secuelas judiciales que aquélla generaría. Por razones análogas tampoco hay que considerar el caso de C. Toledo XIII. a. 683, c. 10, un problema de disciplina: se trataba, nada menos, de definir la capacidad de un obispo penitente, dos años después de haber precisado el rigor penitencial canónico en relación a Wamba, ratificando así su deposición a manos de Ervigio y Julián de Toledo (C. Toledo XII, a. 681, c. 2).

Tras estas observaciones no creo que pueda considerarse gratuita la hipótesis según la cual los problemas principales que afectaban a la justicia eclesiástica visigoda eran, en sustancia, los correspondientes a una sociedad feudal en formación: persecución de siervos huídos, con independencia de que estuvieran ordenados; rigurosa defensa del ámbito jurisdiccional de un obispo; irregularidades en la designación de los miembros de la jerarquía eclesiástica, unidos ya indisolublemente control del patrimonio de la Iglesia y sacramento de orden; sujeción perpetua del bajo clero al servicio de la Iglesia e inmediatamente del obispo; conjuras contra el rey de Toledo; rapacidad episcopal en la exigencia de cargas y angarias a iglesias y monasterios, etc. Un catálogo temático, en definitiva, que testimonian a su vez las fuentes seculares en relación a *potentes* laicos: fugas serviles (LV 9,1); depredación de tierras por bandas de dependientes —siervos o no— sometidos al *iussum* de un *dominus* , exclusivo responsable a los ojos del rey (LV 8, 1, 1, Recesvinto); conspiraciones contra el monarca reinante...Nada tiene de raro, entonces, que los mismos padres conciliares invoquen en sus cánones la normativa secular cuando conviene, o que por su parte las leyes del *Liber* acepten esos cánones y contemplen al alto clero dentro de la categoría de los poderosos a la hora de acudir a la llamada militar del rey (LV 9, 2, 8, Wamba), de establecer un cauce judicial especial para sus acciones o, simplemente, cuando se trataba de preservar el imposible ámbito de la justicia regia.

IV

El título intencionadamente abierto que he dado a esta disertación —a un mero informe de urgencia sobre mis trabajos— permite e, incluso, obliga ahora a considerar la articulación del entramado judicial de la Iglesia visigoda, descrito antes en sus instancias y actuaciones, en el marco más general de la justicia del rey. Pues ya sabemos que la exclusiva atención por la jurisdicción eclesiástica en la Hispania del siglo VII supone un punto de partida equivocado; la realidad de la justicia visigoda puede escapársenos entre restricciones y distinciones que, si no motivadas por un mal entendido concepto de especialidad, suponen simplemente la proyección hacia el pasado de circunstancias de historia bien actual.

Conocemos, en efecto, que el monarca visigodo reclama, obtiene y ejerce un papel predominante en la justicia eclesiástica, tanto a título de cúspide de la organización judicial de la Iglesia, cuanto —sobre todo— en la medida en que le corresponde la convocatoria del concilio y dispone así sobre la ocasión de su funcionamiento como órgano de justicia. Sabemos además —baste con dejarlo apuntado— que el rey aparece frecuentemente detrás de la promoción al episcopado de personas concretas, de gentes de su confianza, controlando por esta segunda y efectiva vía el tribunal episcopal. Pero tales vectores de la investigación no han de entretenernos. Conviene dedicar mayor atención a ciertas figuras y textos que documentan una —diríamos— colaboración entre la Igle-

sia —su jerarquía— y la justicia real, al margen, pues, de la autoridad regia teórica sobre los clérigos o del control fáctico a que les somete esa autoridad.

Se trata, en primer lugar, de una colaboración ideológica: la base conceptual de la monarquía de Toledo, y particularmente de las facultades del rey en tanto legislador y juez, fue elaborada por la jerarquía de la Iglesia con los materiales ofrecidos por la teología católica oficial. La legitimación ideológica de los poderes reales encontró, todos lo sabemos, proyecciones muy concretas, groseramente tangibles incluso, cuando había que justificar la deposición de un rey a manos de su sucesor (C. Toledo IV, a. 633, c. 75, p. ej.), si es que no se llegaba a conspirar activamente contra el noble reinante elaborando tras el éxito de la maniobra la doctrina y la práctica específicas para asentar la traición (así, C. Toledo XII, a. 681, c. 2). Facilitando el acceso al trono del candidato aceptado por el alto clero, a éste habría que atribuir, en última instancia, la legitimación de los poderes del rey —entre ellos los judiciales— como notiránicos; pero no hace falta insistir en semejante colaboración ideológica ciertamente mediata, pues el apoyo se ofrecía inmediatamente también: piénsese, por ejemplo, en la funcionalidad de una cristología que subrayaba la realeza del Hijo y su condición de supremo y siempre justo juez a la hora de definir y sustentar ideológicamente las actividades judiciales de un monarca —ungido— considerado vicario de Cristo; examínense, además, los cánones de C. Toledo XV, a. 688, donde los obispos reunidos por Egica, a propósito de disolver los vínculos jurados que obligaban al nuevo rey a la defensa de la viuda e hijos de Ervigio, establecen una sintética pero expresiva teoría del proceso y su derecho con argumentos escriturísticos.

Del terreno de la ideología al de la práctica. Son bastante complejos y variados los ámbitos institucionales que conocen la colaboración de la jerarquía con la justicia regia. Así el tradicional derecho de asilo, objeto de regulación conciliar (C. Lérida, a. 546, c. 8; C. Toledo XII, a. 681, c. 10) y dignamente representado en el *Liber Iudiciorum* mediante un título específico de resonancias teodosianas (LV 9, 3, *de his, qui ad ecclesiam confungiunt*) y varias leyes dispersas (LV 6, 5, 16, Chindasvinto; LV 6, 4, 8, *antiqua*); el ejercicio de la gracia real, históricamente relevante en relación a la traición y regulado asimismo por una normativa canónica (p. ej. C. Toledo VIII, a. 653, c. 2) y unas leyes del *Liber Iudiciorum* que coinciden en subrayar la participación de los obispos en la concesión del perdón regio; la represión de la traición, antecedente lógico de lo anterior, que corresponde al rey y a la Iglesia, bien —ya lo vimos— por la frecuencia con que el primero delegaba en los obispos el conocimiento de esta clase de delitos (cfr. además C. Toledo XIII, a. 683, c. 8 sobre comparecencia de los obispos llamados por el rey o el metropolitano *pro causarum negotiis*), bien por la configuración de un régimen procesal especial a partir del a. 681 en que la jerarquía eclesiástica —junto al resto de los poderosos del reino— decidía la suerte de los traidores, es decir: se saldaban internamente las cuentas existentes entre quienes detentaban el poder político y competían por la corona; la erradicación de toda disidencia religiosa en el reino de Toledo, tanto del judaísmo como de prácticas paganas o de heterodoxias en general, consecuencia de la legitimación ideológica de la monarquía a cargo de la Iglesia y de la puesta en circulación de técnicas específicas —el juramento de fidelidad al rey— basadas en la ortodoxia oficial católica; la supervisión, en fin, de las actuacio-

nes judiciales y gubernativas de los oficiales del rey, prevista desde C. Toledo III, a. 589, c. 18, y regulada con insistencia, mas no siempre con eficacia, a lo largo del siglo VII, en normas civiles (LV 2, 1, 24, Chindasvinto; LV 2, 1, 30, Recesvinto y Ervigio; LV 2, 1, 31, Chindasvinto; LV 6, 4, 3, Chindasvinto; etc.) y canónicas (cfr. C. Toledo IV, a. 633, c. 3) que revelan probablemente un conocimiento de las soluciones similares adoptadas en Bizancio (Nov. 86, a. 554, de Justiniano). El desarrollo de cualquiera de estos puntos, cuyo elenco aún podría alargarse incluyendo otros, ahora imposible, aportará numerosos detalles acerca de la interrelación de la justicia de la Iglesia y la justicia del rey, que desemboca ciertamente, ya a fines del s. VII, en una verdadera judicialización del episcopado visigodo.

No quiero terminar estas rápidas observaciones sin mencionar otra cuestión importante. Se trata de los límites impuestos por el derecho del rey —por sus iniciativas políticas— a la actuación judicial de la jerarquía de la Iglesia. El interés del argumento reside en mi opinión en su tratamiento desde la óptica de las tensiones entre la justicia oficial real y las justicias —no menos oficiales que la anterior, al estar sancionadas por la legislación y la práctica del reino de Toledo— de los poderosos laicos y eclesiásticos. En un estudio reciente relativo al proceso del *Liber* y a publicarse en el Anuario de Historia del Derecho Español correspondiente a 1985, me he pronunciado por la más que discreta utilización efectiva de los cauces procesales previstos por las leyes del rey, verdaderamente abiertos a capas reducidas de la sociedad visigoda. La sustracción a la justicia del rey de los problemas jurídicos derivados de las relaciones de patrocinio, la independencia no sólo fáctica de los grandes propietarios, la vigencia y alcance del *ius puniendi* que correspondía ejercer a éstos sobre la masa de dependientes, se traducían en barreras para el poder regio, para su incidencia inmediata en la práctica. Dentro de una realidad social que no tengo reparos en definir como feudalismo emergente, los intentos de limitar las facultades señoriales por parte del rey, más o menos viables según las circunstancias pero sustancialmente contradictorios con aquella realidad, cobraban una dimensión especial: no puede ser casual que C. Mérida, a. 666, c. 15, documente la preocupación de Recesvinto por extender a la Iglesia las medidas limitativas que había adoptado en relación a los propietarios-patronos laicos (cfr. LV 6, 5, 13), o que sean precisamente dos concilios de tiempos de Wamba (C. Toledo XI, a. 675, cc. 5, 6 y 7; C. Braga III, a. 675, c. 6), esto es, del rey que —acaso— intentó reformar más profundamente el régimen de la Iglesia y fue, finalmente, depuesto con la colaboración del metropolitano de Toledo, los que legislen sobre la extensión de los poderes judiciales y correctivos de los obispos.

V

Son las anteriores unas consideraciones que me permiten terminar lo que no pretende ser, insisto, sino un informe de trabajo. Sintéticamente quedan ya mencionadas la fuentes principales en que baso mis afirmaciones, a veces provisionales y siempre revisables; en síntesis, también, van consignadas algunas hipótesis, obtenidas del contacto con aquellas fuentes, que orientarán la investigación todavía en curso. Pero quiero aprovechar ahora la ocasión de esta asam-

blea de especialistas para insistir en los planteamientos fundamentales, recapitulando ideas ya esbozadas en la confianza de que su discusión, si resultan de interés, contribuirá seguramente a enriquecerlas.

Creo, en primer término, que el estudio de la justicia eclesiástica visigoda no puede abordarse de manera solvente si desgajamos tal objeto historiográfico de los problemas que plantea —a todos los niveles— la organización de las instancias judiciales y la tramitación y resolución de los litigios en el reino de Toledo. La jurisdicción de la Iglesia, sin perjuicio de indudables peculiaridades, existió paralelamente a la del rey —ejercida en especial por sus oficiales— y a la de los grandes propietarios laicos. Si el poder judicial de la jerarquía eclesiástica es uno más entre otros poderes históricamente operativos, parece obligado el estudio conjunto de todos ellos: sólo de esa forma se apreciarán las singularidades de cada uno en su dimensión real; sólo así evitaremos que las cuestiones de límites, las zonas de encuentro y fricción de poderes que colaboran o chocan entre sí, permanezcan olvidadas o mal conocidas por ser, historiográficamente, una *res nullius*.

Reflexionemos, a título de ejemplo, sobre la vigilancia de los jueces reales a cargo de la jerarquía eclesiástica. Descubrimos, ante todo, que se trata de una figura impulsada por el rey en sus leyes y regulada por los cánones de los concilios. Observamos, utilizando preferente, aunque no exclusivamente, esos textos normativos seculares y canónicos, que la causa de la institución debe buscarse en la feudalización del aparato institucional regio. Comprobamos que la jerarquía de la Iglesia asume una —diríamos— *tuitio pauperum*, traducida en una similar inspección de las potestades de los magnates laicos. Concluimos, entonces, que el rey de Toledo ha llamado a colaborar a un poder social —la Iglesia— para ejercer un cierto control sobre otro poder —el de los propietarios laicos— que jurídicamente desemboca en ciertas técnicas procesales. Y nuestras reflexiones habrán de proseguir hasta mostrar y explicar las contradicciones inevitables en una tal colaboración judicial de rey y de Iglesia, dentro de una sociedad progresivamente feudalizada: la jerarquía eclesiástica no era, en su actuación social y en su presencia institucional, muy diferente a los magnates laicos; la regulación de la traición, los privilegios —*¿habeas corpus?*— procesales comunes a grandes laicos y eclesiásticos, la participación de unos y otros —de los poderes relevantes en la sociedad visigoda— en la sucesión al trono... lo demuestran.

Otra conclusión, hipótesis, idea más general, y ya finalizo. Si hablamos de justicia, hablamos de personas que juzgan y personas que son juzgadas; de individuos a los que la sociedad atribuye facultades coercitivas y de individuos que en la sociedad se limitan a obedecer: se trata, en suma, de la detentación del poder y de su distribución en un marco social dado, en este caso el reino visigodo de Toledo. Conocer en sus detalles ese marco es presupuesto indispensable para comprender la mecánica y la técnica de la justicia, sea quien sea el que la administra y por supuesto la jerarquía de la Iglesia. Pero además el conocimiento de esa mecánica y de esa técnica procesales, imposible sin referencias más amplias a la sociedad en que son practicadas, desembocará necesariamente en un mejor análisis de tal sociedad, pues la relación entre el todo y la parte es recíproca. Y es que la virtualidad de las instituciones procesales para reflejar la distribución del poder en el seno de una sociedad es muy elevada,

pero puede diluirse —hasta desaparecer— cuando el historiador se entretiene en detalles de técnica normativa que a muy pocos ya interesan. Especialmente si el análisis jurídico se demuestra estéril para el conocimiento histórico.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

LA EXCOMUNION COMO SANCION POLITICA EN EL REINO VISIGODO DE TOLEDO

R. Sanz Serrano
(Universidad Complutense. Madrid)

sit in hoc seculo perditus et in futuro condemnatus... (c. 2 del V Conc. de Toledo)

La excomunión o sanción religiosa para aquellos que se apartaban de las normas y dogmas cristianos, se transformó en el mundo visigodo, debido a los castigos y limitaciones que conllevaba y a la fuerza de ley que adquirió a través de los Concilios, en un instrumento de coerción política dentro del juego constante de luchas partidistas que caracterizaron su historia a partir de Recaredo. Aparece entonces como un poderoso medio de control mutuo entre los integrantes de la nobleza —tanto laica como religiosa— y a su vez entre ésta y la monarquía, viniendo esto a significar la aceptación por parte del estamento político de la influencia cada vez mayor de la Iglesia sobre individuos y comunidades[1]. Partiendo de una teoría política recogida fundamentalmente en la obra de Isidoro[2], la *Lex Visigothorum* y los cánones conciliares, mediante la cual la unión de Dios con la monarquía se efectuaba a través de las leyes, elaboradas por el monarca pero inspiradas por la voluntad divina, para el bien de la comunidad (Isidoro, *Etym.,* V, 1-21; *L.V.,* I, 1, 3-5; 2, 2-4; II, 1, 9; IV, 2, 15; VI, 5,1), el Estado visigodo acabó por hacerse confesional. En él los mismos principios teóricos le recordaban al monarca que debía obrar con justicia y que la Iglesia aparecía unida a la monarquía como institución, nunca a los individuos que la representaban, pero que la cooperación entre ambos podía evitar su debilitamiento ante otros grupos sociales. De ahí el proceso de fusión de las leyes civiles con las eclesiásticas, que se produjo gracias a las asambleas conciliares[3], y el carácter mixto con que se revistió la pena de excomunión. Los monarcas aprovecharon el anatema divino a su favor a la vez que permitieron a los obispos decidir, vigilar y juzgar más allá del puro ámbito teológico: los asuntos de gobierno pertenecían a ambos y los cánones venían a aparecer como el complemento a las decisiones del Aula Regia y de la labor puramente compilatoria de los juristas, realizada sobre todo a partir del código romano y el derecho consuetudinario godo[4].

Este proceso se produjo después de que Recaredo jurara la fe de Nicea, Constantinopla, Calcedonia y Efeso, rechazando el arrianismo (I-XXII del III

Conc. de Toledo), en presencia de todos los obispos católicos de la Galia y España. Sus pilares fundamentales fueron la instauración de la entrega del *sacrosanctae fidei tomun* (c.8) con los asuntos a tratar y las posibles decisiones a tomar, la aceptación de las mismas como valor de Ley a través de los Edictos confirmatorios de los Generales de Toledo y la afirmación recogida en el IV Concilio de que en ellos debían ocuparse *non solum in rebus humanis sed etiam in causis divinis* (tomus)[5]. Esta última se basaba en el supuesto de que el monarca debía entregarse a negocios seculares a la vez que tomar medidas en aquellos de carácter eclesiástico (tomus Conc. de Mérida del 66) y por ello, incluso los concilios providenciales tenían que ser convocados *ex permiso gloriosi atque sanctissimi principis* (c.I del II Conc. de Zaragoza; tomus del XI y XIV de Toledo y del III de Zaragoza). La presencia de los miembros del *Officium Palatinum*[6], aún después de que el rey se retirase y el hecho de que aparezcan firmando las actas junto con los representantes eclesiásticos, viene a recalcar esta doble función ya que ellos eran los ayudantes directos del monarca en los asuntos de gobierno (*L.V.*, II, 1, 2-9; III, 1, 5; XII, 1, 3 y tomus del VIII Conc. de Toledo) e intentarían mantener en las reuniones los intereses del príncipe. De ahí el que su asistencia en ocasiones fuese numerosa, bastándonos como ejemplos el que en el XII de Toledo, al que sólo asistieron 35 obispos, contabilicemos 15 *comites* y en el XIII de Toledo, convocado con claros fines políticos, nos encontremos con la firma de 26. En general la ingerencia de los asuntos civiles llegó a ser tan grande, que los obispos reunidos en el XVII de Toledo pidieron que los tres primeros días se dedicasen exclusivamente a cuestiones teológicas y que, por lo tanto, no estuviese ningún seglar presente(c.1). En relación con esta doble intencionalidad de las asambleas podemos señalar la asistencia de *notarii* (c.4 del IV Conc. de Toledo), la participación desde Recaredo de *iudices et actores fisci* que debían aprender allí la manera de tratar a los súbditos y cuya actuación quedaba bajo la vigilancia de los obispos (c.18 del III Conc. de Toledo), y la implantación por parte de Sisenando de la figura del *exequutor regii* (cs. 3 y 4 del IV Conc. de Toledo) o encargado de hacer reparar a los jueces los abusos descubiertos después de las indagaciones conciliares y como consecuencia de denuncias particulares que podían ser presentadas a la asamblea en el transcurso de sus reuniones. Es interesante en este sentido constatar que se podía apelar a los concilios como si se tratase de tribunales ejecutivos encargados de juzgar casos muy concretos. Sin embargo cabe poner en duda una completa efectividad a la hora de llevar a la práctica las decisiones de las asambleas ya que se encontrarían en algunos casos con la resistencia de ciertos componentes sociales contrarios a ellas, fundamentalmente cuando se trataba de delitos políticos que enfrentaban a los miembros de la administración entre sí. Por ello todavía en el tomus del XII Concilio tenía que recordar Ervigio que los *rectores religiosi provinciarum et duces* debían dar a conocer las disposiciones a los tribunales del reino y, en una fecha tan tardía como el 694, Egica tuvo que apelar a los obispos para que las hicieran conocer a sus sacerdotes y a los gobiernos de su circunscripción (c.7 del XVI Conc. de Toledo y tomus del XVII), señalando la obligatoriedad de publicar las actas para que todo el pueblo tuviese conocimiento de ellas (c.7 del XVI Conc. de Toledo y Decreto del XVII) y no pudiesen alegar después ignorancia, hecho que, por otra parte no tenemos noticia que se hubiese efectuado anteriormente.

En consecuencia difícilmente podemos considerar la excomunión como pura sanción religosa. Aquel *insolubili vinculo*[7] al que se refería ya Montano, adquiría desde el momento en que se alejaba al individuo de la comunidad cristiana unas connotaciones sociales claras, sobre todo desde el momento en que las decisiones conciliares adquirieron un valor legal, pasando a engrosar el código civil (*L.V.*, III, 5, 3; IV, 5, 6; VI, 2, 15; XII, 1, 3-17; 3, 1-28) y contemplando en el mismo la necesidad de la penitencia tras la excomunión, llegando incluso a regular la forma como ésta debía llevarse a cabo (*L.V.*, III, 5, 1-3). Pero es principalmente en los concilios donde vemos perfectamente regulado todo el proceso. Todo excomulgado que quisiera ser perdonado debía realizar una penitencia pública bajo la vigilancia de un sacerdote y ante el resto de la comunidad a la que, por otra parte, se consultaba antes de otorgar el perdón (cs. 31, 32, 53 del I Conc. de Elvira; 6 del Conc. de Lérida; 5 del I de Zaragoza; 23, 81, 84 del II de Braga). Los culpables de algún delito político cuando querían obtener el prdón de rey quedan incluídos dentro del grupo de los penitentes (c.12 del VI Conc. de Toledo). El proceso expiatorio en sí mismo marginaba a quienes lo sufrían y los imposibilitaba para llevar una vida normal, razón por la cual se temía a la excomunión: el individuo se encontraba singularizado al tener que transcurrir su vida entre ruegos, llantos, ayunos, vigilias y limosnas (cs. 6 del I Conc. de Zaragoza; 1, 2 de Lérida; 15 de Narbona) o asistiendo periódicamente a la iglesia junto con otros penitentes para recibir la imposición de manos del sacerdote (c.11 del III Conc. de Toledo). En todo caso eran siempre facilmente reconocibles por sus vestiduras especiales, el uso del cilicio y, en el caso de los hombres, por haber sido rasurados (*L.V.*, III, 5, 1-3; cs. 2 del I Conc. de Toledo; 15 del I de Braga y 23 del II de Braga). Por otra parte todos estaban obligados a evitar el trato con los excomulgados, incluídos familiares y amigos, aún dentro de las casas o en fiestas y convites (cs. 15, 16 del I Conc. de Toledo; 6 del VI; 7 del I de Barcelona; 15 del I de Braga; 37 y 84 del II de Braga) y éstos debían permanecer en sus casas apartados de cualquier negocio o cargo (cs. 7 del Conc. de Barcelona y 10 del XIII de Toledo). La epístola de Siricio a Himerio añade la imposición de evitar contactos sexuales y participar en combates[8]. Con bastante frecuencia, y cuando las penas eran muy graves, tanto laicos como seglares permanecían encerrados en un monasterio haciendo penitencia durante largos años, viviendo allí con frugalidad y continencia (cs. 1 del Conc. de Tarragona; 5, 6, 7 de Narbona; 29 del IV de Toledo; 7, 12 y 17 del VI). A los laicos penitentes se les cerraba la oportunidad de ser admitidos en el sacerdocio para siempre, pudiendo aspirar a las órdenes menores pero imposibilitados de tocar los vasos sagrados o leer el Evangelio (cs. 2 del I Conc. de Toledo; 2 de Lérida; 23 del II de Braga).

Los castigos de carácter socioeconómico fueron especialmente duros para quienes atentaban contra la estabilidad del reino o de la Iglesia y, habiendo sido sacados de la lesgislación civil, reforzaban la gravedad de la excomunión hasta el punto de que ésta los llevaba automáticamente implícitos. Todos aquellos que transgredieran las leyes emanadas de las asambleas conciliares perdían una parte de su fortuna, que podía oscilar entre la mitad, como se estipulaba en el Edicto del III Conc. de Toledo, o un décimo de la misma como vemos en los concilios XII y XIII (Edictos Confirmatorios). Por los actos muy graves de traición, herejía o magia no sólo se podían perder todos los bienes, sino tam-

bién los cargos, oficios y dignidades, el derecho de testificar y sufrir el exilio (cs. 4 del VI Conc. de Toledo; 1 del VII; Edicto del VIII; 1 y 2 del XIII; 9 y 10 del XVI; *L.V.*, VI, 1, 4-6; VIII, 1, 1-13; XII, 3, 1-24). Todos, incluso los *honestiores*, quedaban sometidos al arbitrio de sus jueces y podía sufrir prisión, tortura y rapto en el caso de que incurrieran en delitos de alta traición (cs. 7 del XI Conc. de Toledo; 1, 2 del XIII; *L.V.*, II, 3, 4; VI, 1, 2-4; VII, 1, 1-5)[9] y en algunas ocasiones quedaron convertidos en siervos fiscales algunos nobles y obispos que anteriormente estaban eximidos del pago de tributos (tomus y cs. 9 y 10 del XVI Conc. de Toledo) o se les obligó a pagar importantes cantidades de dinero (cs. 14 de Narbona y 2 del XVI Conc. de Toledo). En general los bienes confiscados y los cargos quedaban a disposición del monarca que podía donarlos de la forma que quisiera, lo que aumentaba el interés de los mismos y sus partidarios en que las disposiciones se cumpliesen (cs. 14, 15 del VI Conc. de Toledo; 2 del VIII; 7 del XII: 2 del XIII; 9 del XVI). En cuanto a los *ingenui* con poca fortuna, éstos perdían parte de sus bienes o podían ser azotados, rasurados o exiliados según los casos (cs. 11 del XII Conc. de Toledo; Decreto del XIII: cs. 2 y 3 del XVI), pero casi siempre caían en la esclavitud cuando eran culpables de delitos contra el Estado (*L.V.*, VI, 2, 1-4). En los mismos casos, los esclavos quedaban a disposición del castigo que sus señores les quisieran dar, pero incluso podían ser apartados de sus familias y ser vendidos en el extranjero (cs. 14 del Conc. de Narbona; 16 del III de Toledo; 5 del XI; 11 del XII; 2 del XVI: *L.V.*, VI, 2, 2-5).

Solamente el sacerdote podía restituir el perdón una vez cumplida la penitencia (cs. 31,32,53 del Conc. de Elbira; 11 del III de Toledo; 84 del II de Braga; 5 del I de Zaragoza; Paciano, *ep.* III,5), a no ser que el peligro de muerte obligase a anticiparlo (cs. 82 del II Conc. de Braga y 12 del XI de Toledo), pero los casos graves podían incurrir en la excomunión eterna, sobre todo los que tenían un marcado sentido político (cs. 29 del IV Conc. de Toledo; 2 del V; 3,18 del VI; 1 del VII; 10 del XVI). En estos últimos, no obstante, se consideraba que era el rey el encargado de indultar la pena, independientemente de la opinión de los obispos, aunque podía asesorarse entre los mismos acerca de la actuación a seguir (cs. 8 del V Conc. de Toledo; 1 del VII; 3 del XII; 1 del XIII; Decreto del XVI), derecho que se encuentra también recogido en la *L.V.*, II,1,8 y que en general era aceptado por las autoridades eclesiásticas.

Por todo ello la excomunión se utilizó en los concilios contra aquellos que violaban el orden establecido por sus convocantes. En este sentido penalizaba a los eclesiásticos—que solamente podían serlo por sus propios tribunales— cuando se ingerían en asuntos políticos y buscaba el amilanamiento de los nobles y de los reyes mediante el temor supersticioso al castigo divino y a las penas terrenales. En esta amenaza mutua, los mismos reyes podían sufrir el castigo cuando la coyuntura política cambiaba. En los cánones se recoge la posibilidad de que un monarca fuese excomulgado en caso de no cumplir su cometido o de no gobernar con justicia (cs. 75 del IV Conc. de Toledo; 10 del VIII; 2 del XII), descuidar la persecución de los enemigos de la Iglesia (Edicto del III Conc. de Toledo: c. 3 del VI) o de alcanzar la monarquía violando los principios de elección por parte de los nobles y obispos y de manera tiránica (cs. 75 del IV Conc. de Toledo; 9,17 del VI; 7 del VII; 10 del VIII; 1 del XII; 2 del XIII). En el último caso siempre se les podía negar la unción real,[10]atestiguada ya

desde Sisenando (c. 75 del IV Conc. de Toledo) y que debía ir acompañada del juramento previo de acatar la religión y las leyes así como del rechazo automático de aquellos que no fuesen de costumbres dignas y godos por la sangre: *genere Gothus et moribus dignus* (c.17 del VI Conc. de Toledo). Debido a ésto los reyes intentaron controlar a aquellos que debían nombrarles y, para que ello se pudiera extender también al estamento eclesiástico, incurrieron a menudo en la práctica de nombrar a los obispos, en contra de la norma que obligaba a que la elección fuese el resultado de la reunión de otros obispos, en presencia del pueblo y con la ratificación de su Metropolitano (Cipr., *ep.*, LXVII, 5,1; c. 4 del Conc. de Nicea; León, *ep.* X,6). Independientemente de los frecuentes actos simoníacos por parte incluso de laicos que ni siquiera habían pasado antes por la órdenes menores, tenemos atestiguados otros entre personajes estrechamente ligados al monarca, incluso siervos y soldados que debían recibir estos cargos como pago a su fidelidad (cs. 4,19 del IV Conc. de Toledo; 3 del VIII y 9 del XI). Si bien los concilios denegaban a los particulares la libertad de llevar a cabo estas compras, terminaron por conceder al rey el poder de elegir sucesores a los obispados vacantes— *libera principis electis praestolari* (c. 6 del XII Conc. de Toledo), siempre que la elección se sometiese al consejo del Metropolitano de Toledo, quien es muy probable actuase según los deseos del monarca. Aún así este cesarismo podía ser violado y en concreto sabemos de la excomunión de Suintila después de su gobierno y de la extensión de la pena a sus familiares, una vez que facciones oponentes se hicieron con el poder (c. 75 del IV Conc. de Toledo).

Pero lo que realmente se intentaba erradicar en las reuniones era la constante amenaza de usurpación que dañaba no solamente al rey destronado, sino también a sus *fideles*, a favor de otros grupos. Si bien, como apuntan C. Sánchez Albornoz y L. García Moreno [11], la fuerza de la nobleza y la debilidad de la monarquía como institución ponían al reino en un ambiente de continuos enfrentamientos, buscando el control de las mismas fuerzas sociales y económicas, considero que la clave fundamentalmente estaba en la oposición entre facciones, más que entre nobles y monarca.

No debemos olvidar que el rey venía siempre sustentado por un grupo que le elegía y, por lo tanto, no venía a representar nada como individuo aislado. El sólo podía ser el cabecilla del bando en ese momento más potente. Los individuos que lo formaban basaban su fuerza en la posesión de grandes latifundios[12] que, no sólo les reportaban un poder económico, sino que les permitían contar con *servi, liberti* y hombres *in patrocinio* (L.V., V,3,1), con los que organizar auténticos ejércitos privados [13]. Con ellos podían fomentar la división e independencia de algunas zonas, aumentar su riqueza en detrimento de otros más o menos poderosos o, sobre todo, presentarse como alternativa a la candidatura del reino, como parece venirse a constatar en el *deditus regem provideat* del canon 17 del VI Concilio de Toledo. Con este sistema se había mantenido la desunión peninsular antes de Recaredo[14], y aún después de la teórica unión religiosa y territorial, sobre todo cada vez que se hicieron intentos para convertir la monarquía en directamente hereditaria, ya que con ello se frenaban las ansias de promoción de muchos y las esperanzas de nobles y obispos de colocar en la cúspide a sus favoritos, saliendo beneficiados solamente algunos grupos de la nobleza en detrimento del resto. De ahí la escasa asisten-

cia de obispos a algunos concilios como el V de Toledo convocado por Chintila, el VII por Chindasvinto o el XII de Ervigio, independientemente de otras razones, y el que se amenazase con la excomunión a aquellos que no acudiesen o se negasen a permanecer en ellos hasta el final sin causa justificada o se atreviesen a disolver el concilio como tenemos estipulado en los canones del IV y del XI de Toledo (cs. 4 y 15 respectivamente).

En el III Concilio de Toledo Recaredo utilizó por primera vez la excomunión como sanción contra aquellos que no estuviesen de acuerdo con su sucesión y paralelamente con los infieles al rey y al pueblo que iban contra el catolicismo (c.9). Independientemente de la autenticidad de su conversión (Fredeg., *Chron.,* IV, 8; Isidoro, *Hist. Goth.,* 52-54) evitaba además el rechazo de los monarcas francos y bizantinos a la existencia aislada de una dinastía arriana [15] y se aseguraba el apoyo de los elementos católicos contra una serie de nobles que protagonizarían después levantamientos (Isidoro, *Hist. Goth.,*55), entre los que cabe destacar el del *dux Argimundus* (Juan de Bicl, *Chron.,*590,3). El mismo año el Concilio de Narbona excomulgaba a los sacerdotes que maquinaban contra los intereses de la Iglesia (c.7) o participaban en conjuras inspiradas por seglares (c.5). A pesar de ello se multiplicaron las respuestas a los posteriores intentos de hacer la monarquía hereditaria por parte de Recaredo, Sisebuto o Suintila (Isidoro, *Hist. Goth.,* 60-64; Fredeg., *Chron.,* IV, 30-73). El siguiente concilio fué convocado en el año 633 por Sisenando con el fin de obtener su ratificación ya que había actuado tiránicamente, apoyado fundamentalmente por grupos que habían tenido una secundaria actuación con su predecesor y a los cuales él quería beneficiar (cs. 3 y 4). En el concilio consiguió la excomunión de los simoníacos (c.19), de quienes habían participado en la condena de otros nobles (c.31), de los sacerdotes que habían mantenido contactos con el extranjero o participado en sediciones (cs. 30 y 45) y de *totius Spaniae populis* que fomentasen en el futuro la muerte de los reyes y la discordia (c.75). Para que este argumento no se volviese contra él, consiguió la excomunión de Suintila y sus descendientes, alegando que el mismo rey se había despojado voluntariamente del poder, consciente de su mala actuación. Con estos presupuestos se liberaba de la posible acusación de rebeldía al haberse levantado legalmente contra un anatematizado y en defensa del principio de elección real a la vez que se aseguraba la condena para aquellos que en el futuro lo intentasen.

Tras su corto reinado (631-636) las fuentes callan acerca de la forma en que tomó el poder Chintila, pero todo parece indicar que fué elegido. Este tuvo que convocar en un corto periodo de tiempo dos concilios, dedicados prácticamente a anatematizar las revueltas de aquellos disconformes con su persona. Los reunidos en ambos juraron por Dios, los ángeles, profetas, apóstoles y mártires que excomulgarían y perseguirían a quienes maldijesen al rey o actuasen contra él, sus familiares y fieles y a los que pactasen con el enemigo (cs. 2 al 6 del V Conc. de Toledo y 12 al 18 del VI). Unos años después, su hijo Tulga, del que esperaba fuese reconocido como sucesor, fué depuesto por Chindasvinto[16] según lo que, al decir de Fredegario (*Chron.,* IV, 82), era costumbre en estos reyes y apoyándose éste en la ratificación hecha por el mismo Chintila de que los reyes tenían que ser elegidos (cs. 3 del V Conc. de Toledo y 17 del VI) [17]. Por su parte Chindasvinto, aunque no acudió al concilio convocado por

él (VII de Toledo), obligó a que sus cánones recordasen a clérigos y laicos que podían caer en la pena de excomunión hasta el final de sus días si ayudaban a los tiranos y desertores o se pasaban al enemigo (c. 1), valiendo la misma aún en el caso de que el rey sucesor la anulase, quedando éste entonces también excomulgado. Complementariamente legisló disposiciones que penalizaban las revueltas y luchas entre nobles (*L.V.*, VIII, 1,4-7) o justificaban concesiones de bienes (*L.V.*, II, 3,4; 4,3-6; III, 1,5; VI,1,2). Pese a los acontecimientos que habían rodeado su ascensión él mismo asumió la elección de su sucesor en la persona de su hijo Recesvinto, quien tuvo que enfrentarse con la rebelión de Froia (Taio, *ep. ad Quiricum,* I,1-5) y el rechazo de buena parte de la nobleza. En los 19 años de su reinado, éste tuvo que convocar tres concilios, dos nacionales (VIII y X) y uno provincial (IX), aunque los asuntos de estado se discutieron en los segundos cánones de los generales. En ellos el monarca se mostraba partidario del perdón a los revoltosos y derogaba incluso la ley que permitió a su padre confiscar las posesiones de muchos nobles. El mismo Recesvinto se apropiaba de ellos para repartirlos con equidad, concesiones recogidas en la *L.V.*,II, 1, 9 y 33 y que, en parte se debieron de hacer a sus antiguos dueños, con el fin de evitar una fuerte oposición. Al mismo tiempo volvía a excomulgar a aquellos que alcanzasen el trono *per tumultuosas plebes, aut per absconsa dignitati publicae machinamenta* [18],incluídos los clérigos. En sus revisión del *Codex Euricianus* conservó las *Antiqua* que se referían a las luchas entre nobles, legisló nuevas contra traidores (*L.V.*, II,1,6; VIII, 1,1-3; 1,8-13; 3,1-13) y ratificó las que iban contra los desertores del ejército (*L.V.*, IX, 2,1-4), con la esperanza de evitarlo en el futuro.

Su sucesor, Wamba, convocó solamente un concilio provincial, probablemente porque no necesitaba sanción moral a un nombramiento por elección. Sin embargo, debido al conocido levantamiento de Paulo junto con nobles de la Galia y la Tarraconense (Julian, *Hist. Wamb.*,6-32), el concilio se vió obligado a excomulgar a todos los obispos que se encontrasen en discordia (c.4) y a los que se apoderasen de cosas ajenas o cometiesen homicidio contra un miembro de la nobleza (c.5), cuestiones todas que podríamos relacionar con motines y conspiraciones. La reacción práctica debió ser mucho más dura y aumentó el número de los enemigos del rey, porque éste fué apartado del gobierno precisamente mediante una conjura perfectamente meditada y encerrado en un monasterio. El cabecilla de la misma, Ervigio, convocó el XII Concilio de Toledo precisamente para justificar su actuación. Primero se probó la maldad de su predecesor que había buscado la ruina de su pueblo mediante la promulgación de la *L.V.*,IX, 2,8 —por la cual se obligaba a todos los súbditos a acudir en ayuda del rey a la guerra— y con cuya aplicación, muchos que se habían negado habían padecido confiscaciones, exilio y esclavitud. Precisamente estos salían beneficiados con el perdón de Ervigio (c.3) e incluso cabe preguntarse si algunos no le habrían ayudado a maquinar el entramado que decretó la enfermedad de Wamba, la imposición de la penitencia y la tonsura que le alejaban definitivamente del trono. El mismo presentaba a la asamblea una serie de documentos certificados por los *seniores palati,* probatorios de que Wamba le había elegido como sucesor, contando con el favor de Dios ya que habá sido ungido por Julián de Toledo y, finalmente acogido por el pueblo (c.1), lo que corrobora el rechazo que se seguía teniendo hacía la monarquía hereditaria. Se-

guidamente se declaraba la firmeza de la penitencia, sin posibilidad de liberación para el que la había recibido (alusión clara a Wamba) (c.2) y se excomulgaba a muchos de los obispos elegidos por su antecesor (cs. 4 y 6), a los que se negaban a entregar a los enemigos del rey refugiados en las iglesias (c.10) y a los que se negaron a asistir al concilio, que debieron ser bastantes pues contamos sólo con la presencia de 38. Estas decisiones se trasladaron a la *L.V.*, XII,1,3 y se ratificaron tres años después en el XIII Concilio de Toledo (cs. 1 y 2), aunque salvando de la devolución los bienes que habían sido entregados ya a otros, lo que posiblemente motivó que a él acudieran ya 77 obispos. Su debilidad ante la nobleza en general le llevó a excomulgar a los que actuasen contra ella sin juicio legal, encadenándoles o torturándoles, incluído el rey (c.2) y a perdonar el cobro de los tributos atrasados, a excepción de los que ya lo habían sido, pero todavía no se habían entregado al fisco (c.3) [19]. En contrapartida, el monarca se permitía excomulgar y destituir de su cargo a libertos y siervos que habían alcanzado la nobleza por favores hechos a sus reyes y que después se habían levantado contra sus señores (c.6) y exigía el anatema eterno para aquellos que en el presente o en el futuro se negasen a defender a sus familiares y les obligasen al exilio, tonsura, prisión y pobreza (cs. 4 y 5). A su vez revitalizó las *Antiqua* contra los que buscaban la perdición del reino o hacían moneda y escrituras falsas (*L.V.*, II,1,8; VI, 1,4-6; 2,2; 5,2-11) y, pese a haber criticado la ley de Wamba, obligó a su vez a los nobles a acudir a la llamada del ejército con una parte de sus siervos (*L.V.*,IX, 2,9), lo que refleja claramente el temor del rey al poder cada vez mayor de los mismos. A pesar de todo, cuando en el 687 se retiró a un monasterio, no dudó en nombrar como sucesor a su yerno Egica.

La convocatoria del XV Concilio de Toledo fué inmediata porque el nuevo monarca buscaba la reconciliación. Por ello, su único canon está encaminado a obtener la sanción para poder violar el juramento que había hecho a Ervigio de velar por los intereses de su familia y que iba en contradicción con el prestado como monarca de buscar el bien de su pueblo, puesto que Ervigio había privado a muchos de sus bienes y engrosado con ellos su patrimonio familiar. El buscaba no incurrir en perjurio al devolver los bienes y la excomunión para quienes se le opusieran (c. 1 y Edicto). En relación con ello puede estar el que en las actas sólo aparezca la firma de 37 obispos y 13 abades y representantes, a pesar de que en ellas se afirma la asistencia de 80 obispos. Esto podría ser la génesis de un movimiento de oposición —encabezado posiblemente por los partidarios de la familia de su predecesor— que culminó en 693 con la rebelión del Metropolitano de Toledo, Sisberto. Los rebeldes fueron excomulgados en el XVI Concilio de Toledo como culpables de infidelidad (cs. 9,10 y L.V., II,1,7), no sin que antes el monarca intentase justificar su postura frente a los anteriores deseos de misericordia. Además exigió el castigo de aquellos sacerdotes y hombres de cualquier orden, incluso los reyes, que fuesen contra sus familiares, los cuales debían caer en la perdición perpetua incluso en *omnis linea generationis eius.* (c.10). A pesar de ello, solamente un año después tuvo que ratificar estas medidas en el XVII Concilio de Toledo (c.7), en una reunión de todos los obispos de la Galia e Hispania, según se indica en la introducción y del que no conservamos las firmas de los asistentes.

Es sumamente interesante en este concilio el canon 5 en el que se estipula

la excomunión de por vida para los sacerdotes que ofreciesen misas de difuntos por algún ser vivo, de manera que mediante el poder del sacrificio se consiguiera la muerte del mismo. Este no solamente nos pone en relación con un mundo todavía inmerso en la superstición, sino que lo podemos conexionar con la actuación de los monarcas contra el paganismo y las práctica mágicas por cuestiones políticas independientemente de las religiosas [20], tal como ya se había hecho por parte de los emperadores critianos (*C.Th.*, IX, 16, 1-12). El rechazo de la idolatría y la superstición por parte de la Iglesia (cs. 7ª-75 del II Conc. de Braga; 15 de Narbona; 16 del III de Toledo; 1 del IV; 11 del XII y 2 del XVI) encontró el apoyo de los mismos no sólo porque así se les consideraba auténticos cristianos, sino principalmente por el temor que se tenía a las prácticas mágicas. El hecho de que ya Chintila apuntase que servían para buscar el infortunio de los reyes y poner a otros en su puesto (c.4 del V Conc. de Toledo), había motivado la excomunión de los hombres que elaboraban pócimas y de los que asistían a reuniones en las que se realizaban encantaciones, sortilegios, maleficios y prácticas ocultas (c.6 del Conc. de Elbira; 2 de Lérida; 14 de Narbona; 59,71 del II Conc. de Braga; 29 del IV de Toledo), la revitalización por parte de Ervigio de las *Antiqua* que condenaban al destierro, pérdida de bienes, cadenas, azotes y esclavitud a todos aquellos sospechosos de haberlos realizado contra las haciendas, las personas y los monarcas (*L.V.*, VI,2,1-5) y la represión final de Egica en el canon arriba analizado y el 2 del XVI Concilio, ambos acompañados de la pena excomulgatoria.

Uno de los problemas fundamentales en este concilio parece ser la amenaza política que suponían los judíos. Las condenas de esta herejía se venían sucediendo desde los primeros generales, como una concesión de la monarquía a favor de la Iglesia [21], habiéndoseles obligado a la conversión y negándoseles el derecho a tener esclavos cristianos, a educar a sus hijos, testimoniar en los juicios y administrar haciendas fiscales o particulares (cs.57 al 66 del IV Conc. de Toledo; 2,3 del VI; 12 del VIII; 9 del XII; *L.V.* XII,2,1-15; 3,1-28) porque todo ello podía potenciar su influencia económica y política. En todas estas disposiciones habían quedado convictas de excomunión todas aquellas personas que les ayudasen en alguna forma. Es muy posible que estas decisiones tan inhumanas acabaran por motivar la reacción de algunos de sus miembros más influyentes y acabaran por desencadenar la persecución final de Egica. En el tomus del XVII Concilio de Toledo afirmaba el monarca la unión de los judíos peninsulares con otros extranjeros para combatir al pueblo cristiano, olvidando de esa manera la fidelidad debida a su monarca. Por ello se encontraba éste en disposición de actuar contra ellos, con excepción de los que habitaban la Galia porque ellos debían auxiliar al duque a reparar los daños causados allí por las guerras y la peste. En el canon 8 afirmaba que eran los protagonistas de una conspiración y daba vía libre para que se les privase de sus bienes y se les dispersase por las provincias, sometidos a perpetua servidumbre y entregados al servicio de quienes eligiese el rey. Al mismo tiempo algunos de sus antiguos siervos pasaban a recibir sus bienes a cambio de que continuasen pagando los impuestos a que estaban obligados. Como se puede deducir, había un importante interés económico en ello pues con esto pagaba el rey la fidelidad de algunos de sus dependientes. A la misma vez les prohibía ejercer cualquier tipo de negocios (cs.1 y 7 del XVI Conc. de Toledo y *L.V.*, XIII, 2,18). Pero ade-

más volvía a actuar la excomunión contra todos aquellos que con su actuación se negasen a hacer cumplir este decreto (Ley confirmatoria), siendo sospechosos lógicos de un pacto con los perseguidos, en particular los miembros de la administración y los jueces. Considero muy probable su participación en posibles conjuras y el conocimiento real de las mismas pues en este momento quedó anulada la vinculación a particulares mediante un juramento de fidelidad (*L. V.*,I,5,19), para que así muchos no se viesen obligados a participar por esta causa en actos contra el monarca. Es muy posible que Egica fundamentase su actuación en las sospechas que le infundían aquellos que le rodeaban y que después se concretizarían en un movimiento de oposición que comenzó a fraguarse tras las sucesión directa de su hijo Witiza y que culminó a la muerte de éste. No es el momento de hacer un análisis profundo de los acontecimientos pero bástenos el dato recogido en el Ajbar Machmuâ[22] de que sus hijos fueron rechazados por el pueblo, pero a la vez muchos se pusieron contra Rodrigo precisamente porque éste no tenía sangre real. Es decir, de nuevo tenemos enfrentados los partidarios de la sucesión directa y los que querían mantener el privilegio de elegir o, al menos ratificar, al futuro monarca y que en el fondo vienen enmascarando a distintos grupos de élite en lucha por mantener una hegemonía que les permitiese la suficiente independencia política y económica en sus territorios peninsulares. La catástrofe se produjo porque esta vez no hubo suficiente fuerza para convocar un concilio con el cual resolver la situación, a favor de unos o de otros.

Al tomar partido y desencadenar situaciones de desequilibrio y revuelta, ninguno de los protagonistas debía preguntarse si su actuación en contra de la paz y la estabilidad del reino violaba o no la ley divina. Tampoco parecía infundirles excesivo temor el castigo de la excomunión eterna *in coelo et in terra*[23], desde el momento en que ésta había sido dictaminada por un monarca y unos grupos nobiliarios cuyo poder y legitimidad cuestionaban y mientras eran conscientes que podía ser anulada si aquel al que apoyaban llegaba a ser rey y, en consecuencia, los participantes en los concilios sus dependientes. En definitiva, la historia conciliar del reino visigodo de Toledo viene a demostrarnos la inoperancia de algunas leyes civiles y eclesiásticas para frenar los enfrentamiento políticos, así como la invalidez operativa de la excomunión como fuerza de coerción y control de sus protagonistas, pese a los intentos de monarcas, nobles y obispos por conseguir lo contrario.

NOTAS

1. Aunque la expansión del cristianismo fué lenta en la Península e, incluso sufrió un freno en el siglo V, el estudio de los materiales arqueológicos, epigráficos y literarios nos permite constatar un auge ya en la mitad del siglo VI. He sostenido esto en mi trabajo presentado como tesis doctoral *El paganismo en la Hispania tardorromana y visigoda (s.IV-VII): análisis de un proceso de cambio.* Madrid, 1984 y en La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica, en *Hom. a Agustín Díaz,* Granada, 1985 (399-435), donde presento una amplia bibliografía. Vid también los mapas presentados por R. Puertas Tricas, *Iglesias hispánicas (s.IV al VIII)*, Madrid, 1975 y P. de Palol, Romano-cristianos y visigodos (ensayo de síntesis histórico arqueológica), *Ampurias,* XII, 1950, 239 ss. Sobrre los cambios topograficos vid. L. García Moreno. La cristianización de la topografía de las ciuda-

des de la Península Ibérica durante la antigüedad tardía, *AEArq.*, LI, 1978, 311ss; X. Barral, Transformaçons de la topografía urbana a la Hispania cristiana durant l'Antiquitat tardana, *II Reunió d'Arq. Paleocristiana Hisp. (1978),* Barcelona, 1982, 105 ss; J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda,* Barcelona, 1969. La iglesia contaba con grandes extensiones de terreno que ponían bajo su jurisdicción a *servi y liberti* (cs. 7 del Conc. de Lérida; 3 del I de Sevilla; 20 de Mérida; 6,20,21 del III de Toledo; 68 a 74 del IV; 9,10 del VI; 4 del VII; 3 del X; 5 del XVI; *L. V., V,* I, 2-4). Sobre el particular vid. E. Magnin, *l'Eglise wisigothique au VII siécle,* Paris, 1912, 140 ss; A. Ziegler, *Church and State in visigothic Spain,* Washington, 1930; J. Orlandis, El cristianismo en el reino visigodo, *Sett,* III, 1956, 153 ss; *La Iglesia en la España visigótica y medieval,* Pamplona, 1976; C. Sánchez Albornoz, *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazaron,* B. Aires, 1943; G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda,* Santander, 1959, 71 ss; Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el periodo visigodo-católico. *Rev. Esp. Der. Canón.,* XV, 1960, 579 ss; K. Schäferdiek, *Die Kirche in den Reichen der Westgoten und Suewen bis zur Errichtung der Westgotischen Katholischen Staatskirche,* Belín, 1967; A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica,* Barcelona, 1978, 53 ss; L. García Moreno, Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo, *AHDE,* XLIV, 1974,5 ss.

2. J. N. Hillgarth, Historiography in visigothic Spain, *Sett,* XVII, 1970, 261 ss. señala la *Historia Gothorum* como un instrumento de propaganda. Sobre el santo y su tiempo vid. J. Fontaine, *Isidore de Sevilla et la culture classique dans l'Espagne wisigothique,* Paris, 1959; J.L. Romero, S. Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la Historia visigoda, *CHE,* VIII, 1947, 5ss. Sobre los fundamentos clásicos de su pensamiento: F. Paschoud, *Roma Aeterna. Etudes sur le patriotisme romain dans l'Occident latin a l'epoque des grands invasions,* Neuchâtel, 1967, 173 ss; M.R. Madden, *Political Theory and Law in medieval Spain,* N. York, 1930, 99 ss; R.W. Carlyle, *A History of Mediaeval Political theory in the West* I, Edinburgh, 1950; J. Fontaine, Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne, *Sett,* XIV, 1967, 87 ss; J. Bowen, *A History of western Education,* London, 1972; R. Gibert, Antigüedad clásica en la Hispania visigótica, *Sett,* XXII, 1975, 603 ss.

3. En general se tiende a ver los concilios como asambleas mixtas con un caracter legislativo. Sobre el particular vid. L. Calpena Avila, *Los concilios de Toledo en la constitución de la nacionalidad española,* Madrid, 1918, 59 ss; A. Ziegler, *op. cit.,* 29 ss; C. Torres, Las invasiones y los reinos germánicos de España (409-711) en *Hist. de España de R. Menéndez Pidal III,* Madrid, 1940-265 ss; E. Magnin, *op. cit.,* 42 ss; G. Martínez Díez, Los concilios de Toledo, *Anales Toledanos III,* 1971, 119 ss; T. González, *Historia de la Iglesia en España I* (ed. García Villoslada), Madrid, 1979, 545 ss; R. d'Abadal, *Dels visigots als catalans, I,* Barcelona, 1969,90 ss; E. A. Thompson, *Los godos en España,* Madrid, 1971, 312 ss; J. Orlandis, Iglesia, concilios y episcopado en la doctrina conciliar visigoda, *CUN,* 1965, 33 ss; P. D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo,* Madrid, 1981, 177 ss. C. Sánchez Albornoz pone en duda su poder legislativo en El Aula Regia y las asambleas políticas godas, *CHE,* V, 1946, 88 ss.

4. Defiendo una influencia considerable de las disposiciones del Código Teodosiano en las leyes visigodas. Acerca de este problema vid. M. Madden, *op. cit.,* 19 ss; K. Zeumer, *Historia de la legislación visigoda,* Barcelona, 1944, 46 ss; A. D'Ors, La territorialidad del derecho de los visigodos, *Sett,* III, 1956, 363 ss. R. D'Abadal, A propos du legs visigothique en Espagne, *Sett,* V, 1958, 541 ss; C. Sánchez Albornoz, Pervivencia y crisis de la tradición jurídica romana en la España goda, *Sett,* IX, 1962, 128 ss; E. N. van Kleffens, *Hispanic Law until the end of the Middle Ages,* Edinburgh, 1968,50 ss; P. D. King. *op. cit.* 25ss; P. Goubert, *op. cit.,* 115 admite incluso una influencia clara del derecho justinianeo.

5. Tomus del IV Conc. de Toledo. La edi-

ción a que nos referimos en el presente trabajo es la de J. Vives, *Concilios visigóticos,* Barcelona, 1963.

6. J. N. Hillgarth, La conversión de los visigodos, *AST,* XXXIV, 1961, 21 ss; L. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo,* Salamanca, 1974; C. Sánchez Albornoz, *El Aula Regia*...5 ss; *En torno a los orígenes del feudalismo, I: Fideles y gardingos en la monarquía visigoda.* B. Aires, 1974, 149 ss.
7. J. Vives, *Concilios*...48 ss. Es la carta dirigida a los sacerdotes del territorio palentino.
8. *ep. ad Himerium,* V,6 y XIV, 18 en J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda,* Roma, 1955, 511 ss.
9. Esto lo tenemos ya atestiguado en el mundo romano tardío (C. Th.,IX,5,1; 35, 1-2; 37,4). Vid. G. Martínez, *La tortura judicial en la legislación histórica española, AHDE,* 1962, 223 ss.
10. Véase R. d'Abadal, *Dels visigots*..., 57 ss; J. Orlandis, El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda, *Estudios Visigóticos, III*, 1962; C. Sánchez Albornoz, la *«ordinatio principis»* en la España goda y postvisigoda; *CHE*, XXXV, 1962, 5 ss; A. Barbero, El pénsamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval, *Hispania*, XXX, 1970, 245 ss; A. Barbero y M. Vigil, Sucesión al trono y evolución social en el reino visigodo, *Hispania Antiqua*, IV, 1974, 379 ss.
11. C. Sánchez Albornoz,*El Aula Regia*..., 109 ss; L. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe, una contribución a su crítica*, Madrid, 1975, 151 ss.
11. Agunos comprendían grandes extensiones de terreno, a pesar del reparto que se había llevado a cabo tras la conquista y cuyas bases parecen estar recogidas en las *L.V.*, VIII, 5, 2: X, 1, 8-16, 2, 1). Muchos libres buscaron el patrocinio de sus señores, engrosando sus patrimonios(L.V. VII, 2 gl-23, VIII. 1, 1-5, 3, 1-17; 4, 10. 23; X, 1, 12) o se vieron obligados a renunciar a ellos por sus deudas (*L.V.*, V, 5, 4-12; 6, 1-2; 6,5). Véase al respecto C. Sánchez Albornoz, *En torno*..., 16 ss; P.D. King,*op. cit.*, 232 ss; A. García Gallo, Notas sobre el reparto de tierras entre visigodos y romanos, *Hispania*, I, 1940, 40 ss; L. García Moreno, *El fin*..., 70 ss y H.J. Diesner, Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda, *Hispania Antiqua*, VIII, 1978, 129 ss.
12. Los *ingenui* aparecen en las fuentes junto a *servi* y *ancillae* pero considerados jurídicamente como libres. No obstante podían perder facilmente esa libertad por venta (*L.V.*, V, 4, 10-12; VII, 3, 3), deudas (*L.V.*, V, 6,5), practicar el aborto (*L.V.*, VI, 3, 1-5), matrimonio con esclavos (*L.V.*, III, 2, 3; 3, 9; IX, 1, 16) o por practicar la magia (*L.V.*, VI, 2, 1-5). Los *liberti* quedaban siempre vinculados a su señor (*L.V.*, IV, 5, 7; V, 7, 1-19; XII, 2, 14; c. 6 del III Conc. de Toledo; 68 a 74 del IV). Vid. M. Andreev, Zur Frage des Übergangs von der Sklavererei zum Feudalismus und zur Entstehung frühester feudaler Verhältnisse, *Klio*, 49, 1967, 305 ss; L. García Moreno, Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad tardía, *Mem. Hist. Ant.*, I, 1977, 247 ss; C. Verlinder, L'esclavage dans le monde iberique medieval, *AHDE*, 1934, 283 ss; H.J. Diesner, Sklaven, Untertanen und Untertanenverbände im Westgotenreich, *Jb. fur Wirtschaftsgesch.*, II, 1970, 173 ss. También se acogieron hombres libres al patrocinio, a veces denominados como *buccellarii* y *leudes* que recibían recompensas (*L.V.*, IV, 9, 5; V, 2, 3 y 6; 3, 1-4; 7, 13; VI, 4, 2; VIII, 1, 4-9). Véase D. Claude, Freedmen in the Visigothic Kingdom in *Visigothic Spain, new approches.* ed. E. James. Oxford, 1982, 159 ss C. Sánchez Albornoz, *El "stipendium" hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, B. Aires, 1947, 55 ss; L. García Moreno, *El fin*..., 64 ss; A. D'Ors, Dudas sobre *"leudes"*, *AHDE*, XXX, 1960, 643 ss; P.D.King, *op. cit.*, 184 ss.
13. En mi artículo Aproximación al estudio de los ejércitos privados en la Hispania tardorromana, *Geryon*, 4 (en prensa) he defendido la existencia de este tipo de organización militar con anterioridad a la conquista visigoda. En la época que estudiamos se sirvieron de ellos no sólo para defenderse de los ataques de bandas de ladrones (*L.V.*, IX, 1, 9; 2, 8; Braulio, *ep.*, XXIV; Valerio, *Vit. Sanct. Fruct.*, XI, 18-24), sino también de los efectuados por otros nobles

como auténticos actos de rapiña ayudados por sus propias tropas (*L. V.*, IV, 2, 15; VII, 2, 3-15; VIII, 1, 1-13; 2, 9; 3, 1; 4, 8-13), razón por la cual era el patrón siempre el culpable de estos actos (*L. V.*, VI, 4, 2). Entre ellos podemos incluir a la nobleza eclesiástica pues el c. 5 del XI Conc. de Toledo acusa a obispos de apoderarse por medio de sus subordinados de propiedades ajenas, llegándose a cometer homicidio y destruir monasterios en ocasiones como la señalada en el c. 10 del II Conc. de Sevilla. Véase también H.J. Diesner, *Bandas criminales...*, 129 ss; C. Sánchez Albornoz, *El stipendium...*, 62 ss. La participación de los mismos en el ejército regular independientemente de las tropas asentadas en fortalezas y ciudades, está constatada en la *L. V.*, IX, 2, 8-9, de Wamba y Ervigio, pero su práctica es anterior. El trabajo fundamental para el estudio del ejército godo sigue siendo el de C. Sánchez Albornoz, La pérdida de España I, El ejército visigodo: su protofeudalización, *CHE*, 43-44, 1967 y las *L. V.*, V, 7, 19; VI, 1, 1; VIII, 1, 9; 2, 1-4; IX, 2, 1-9; 8, 2). Es de remarcar el hallazgo de la lápida de Villafranca (Córdoba) referente al noble Oppila que el año 642 había muerto al llevar un convoy de armas para luchar contra los vascones, acompañado de su ejército privado (J. Vives, *Inscripciones...*, nº 287). Véase también A. Barbero y M. Vigil, Algunos aspectos de la feudalización del reino visigodo en relación a su organización financiera y militar, *Moneda y crédito*, 112, 1970, 87 ss; *La formación...*, 40 ss; L. García Moreno, *Estudios sobre la organización...*, 70 ss.

14. Theudis había utilizado tropas de los latifundios de su esposa para alcanzar el poder (Procopio, *Bell. Goth.*, I, 12, 50) y hasta Recaredo fueron constantes las revueltas, asesinatos y usurpaciones como se ve por Juan de Bicl., *Chron.*, 569, 4 a 584, 3 e Isidoro, *Hist. Goth.*, 39-49. Sobre el particular L. García Iglesias, El intermediario ostrogodo en Hispania, *Hispania Antiqua*, V, 1975, 89 ss; E.A. Thompson, *op. cit.*, 72 ss; L. García Moreno, *El fin...*, 106 ss; J. Orlandis, *Historia de España. La España visigótica*, Madrid, 1977, 90 ss; R. D'Abadal, *Del reino...*, 20 ss; C. Torres, *Las invasiones...*, 87 ss. Para la situación concreta en tiempos de Leovigildo y la posterior actuación de Recaredo también mi trabajo, La intervención bizantina en la España de Leovigildo, *Erytheia*, 6, 1985, 45 ss.
15. R.Sanz, *La intervención bizantina...*, 48 ss presento las fuentes más importantes en relación con el apoyo prestado por esos monarcas al rebelde Hermenegildo.
16. Sobre el particular véase H.J. Diesner, *Politik und Ideologie im westgothischen Reich von Toledo: Chindasvind*, Berlín, 1979.
17. Pese a que J. Orlandis, *El poder real...*, 2 ss, considera que los reyes ungidos tenían derecho a elegir sucesor, creo que esto nunca se institucionalizó y a lo máximo que se llegó fué a que los monarcas presentasen sus candidatos, pero siempre debían ser ratificados por los nobles y obispos. Eso parece deducirse sobre todo del canon aquí citado y del canon 1 del XII Concilio de Toledo convocado por Ervigio y al que me refiero más adelante en el texto.
18. J. Vives, *Los concilios...*, 265.
19. La organización del sistema fiscal en esta época está falta de un estudio específico. La nobleza, tanto laica como religiosa, goda como hispanorromana debía estar exenta del pago de tributos, pues con ello se penaba a los excomulgados como hemos visto ya en los cs. 9 y 10 del XVI Conc. de Toledo. Pagarían sobre todo los *ingenui* con pequeñas propiedades y, muy probablemente, los nobles por sus dependientes, quienes a su vez habían ya satisfecho un canon (*L. V.*, V, 4, 19; VIII, 1, 9; X, 1, 16; XII, 1 2; cs. 20 del III Conc. de Toledo; 4 del VII; 3 del X; 5 del XVI; 8 del III de Braga). Vid. W. Goffart, From Roman Taxation to Mediaeval Seigneurie: three notes, *Speculum*, XLVII, 1972, 165 ss; C. Sánchez Albornoz, *El stipendium...*, 55 ss; L. García Moreno, *El fin...*, 36 ss; *Estudios sobre la organización...*, 30 ss; A. Barbero y M. Vigil, *Algunos aspectos...*, 87 ss.
20. R. Sanz, *La persecución material...*, 3 ss; A. Castiglioni, *Encantamiento y magia*, Méjico, 1947, 70 ss; C.D.F. Maury, *La magie et l'astrologie dans l'antiquité et au Moyen Age*, París, 1960; A. Barb, The Survival of Magic Arts *in The conflict between paganism and christianity in the fourth century* (ed. Momigliano), Oxford, 1963, 100 ss; N.

Brox, Magie und Aberglaube an der Anfängen des Christetums, *Trierer Theologische Zeitschrift, 83, 1974, 157 ss;* W. Ensslin, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Grossen*, (Siztzungsber. der Bayer. Akad., 2), München, 1953; R.P.C. Hanson, The Christian Attitude to pagan Religions up to the time of Constantine the Great, *ANRW, 23, 2, 1980, 910 ss.*

21. Un excelente trabajo crítico sobre las causas de la persecución judía es el de L. García Iglesias, Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el s. VII, *Mem. Hist. Ant.*, I, 1977, 257 ss. Del mismo, *Los judíos en la España Antigua*, Madrid, 1978.

22. Ed. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, 18 ss. Sobre el proceso de desmembración remito a R. Gibert, El reino visigodo y el particularismo español, *Sett*, III, 1956, 537 ss., quien lo atribuye a un resurgimiento del individualismo prerromano y C. Sánchez Albornoz, *El ejército...*, 55 ss. quien afirma que todo es un ejemplo de la pretofeudalización del reino.

23. Tomus III Conc. de Toledo en J. Vives, *Los Concilios...*, 121.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

EL MITO GOTICO EN LA HISTORIOGRAFIA DEL SIGLO XV

Rafael González Fernández.

El objeto de nuestro trabajo es intentar aproximarnos a la figura de los godos en la historiografía del siglo XV. El tema del *mito gótico* es una clave primordial para la comprensión de nuestro pensamiento histórico. Este mismo tema ha sido investigado por Hans Messmer, que estudia el mito del pueblo godo, basándose en fuentes hispanorromanas principalmente (1). Otro excelente trabajo es el de José Antonio Maravall, en el cual estudia el mito gótico desde la invasión musulmana hasta el siglo XIV, es decir, toda la época medieval(2).

La historiografía ha empleado diversos calificativos para referirse a una misma idea, así vamos a encontrar en los diferentes autores expresiones como *legado godo, herencia goda, mito gótico, mito neogótico...*

La tradición gótica ha estado presente en diversos aspectos de la vida española. Desde un principio los reyes asturianos y, poco después, los de León se consideraron continuadores de los reyes godos. Los nobles de la Edad Media se atribuían ascendientes visigodos. La monarquía aspiró hasta el reinado de los Reyes Católicos a la restauración de reino gótico (en cuanto se refiere al territorio peninsular) caido tras Guadalete. Historiadores y escritores políticos de todas las épocas han exaltado el origen godo de la monarquía y sociedad españolas. No hemos de olvidar que el título oficial de Reyes Godos para los reyes españoles es abolido en la Constitución de 1812 y que incluso en pleno siglo XX el remontarse a nuestros antepasados godos ha sido una actitud normal para algunos escritores(3).

Pero el mito no sólo es observable a nivel historiográfico sino también a nivel literario e incluso popular, a ello se refiere Ramón Menéndez Pidal cuando habla del *espíritu gótico* que viene a ser el orgulloso recuerdo por parte de los españoles, que se consideran descendientes de los godos(4).

La cuestión goda sigue siendo un tema candente que ha ocupado las páginas de nuestros mejores eruditos e historiadores. Dos genios de la historiografía española, Américo Castro y Sánchez Albornoz hicieron el centro de su discusión la importancia de los godos, su españolidad o no españolidad; así podriamos presentar multitud de ejemplos en los que este tema ha intervenido para la manipulación ideológica y política que ha sufrido nuestra historia (5).

Para entender la corriente historiográfica del siglo XV hay que tener en

cuenta la situación política que dará lugar al despegue de la nación. Américo Castro habla de una tensión imperial que, desde este siglo XV, incitaba y exigía crearse gloriosos ascendientes, cimas de prestigio político y cultura humanística[6].

Tenemos como cabeza principal el Reino de Castilla, antes de la unificación de los Reyes Católicos y, sobre todo, después pues al finalizar el siglo XV Castilla sube con paso firme al escenario de la política europea.

Respecto a la situación del mito gótico en el siglo XIV las opiniones de los investigadores no coinciden plenamente. Para Diego Catalán[7], que sigue a Robert Tate[8], la obra histórica fundamental de Alfonso de Cartagena, la *Anacephaleosis*, propone una concepción "política" nueva de España, a la sombra de un viejo mito, el neogodo, que la historiografía del siglo XIV había dejado practicamente morir.

Para Maravall, en el siglo XIV y comienzos del XV, lo que sucede es que las Crónicas particulares de los reyes de Castilla y León escritas en este momento, el programa del legado, que es, de por sí, una visión de totalidad, falta o, por lo menos, queda sensiblemente desvanecido. Concretamente, él cree que puede hablarse de un eclipse y que el hecho sea debido a circunstancias ocasionales, es decir, que dado el carácter de esas Crónicas no hay razón para que se exponga ese programa que tiene un alcance general. Subsisten —sigue diciendo— manifestaciones aisladas del mismo, debido a la repetición singular de noticias concretas tomadas de crónicas antiguas[9].

Tate piensa que Maravall no aprecia que el mito se esfumó por completo, en lo que afecta a la historia oficial, entre los siglos XIII y XV, y que es precisamente después de la *Anacephaleosis* cuando los godos comienzan a figurar ampliamente otra vez más en la literatura castellana[10].

Es posible que la lectura directa de Don Lucas de Tuy, también la del Toledano, y, en concreto, la traducción que se hizo, casi con seguridad, en el siglo XV de su *Chronicon Mundi* al castellano fuera, sin duda, una de las razones principales de difusión de la tesis goticista.

Tate considera que la remodelación de la historia de España en este siglo se debió, en sus comienzos, al obispo de Burgos, Alfonso García de Santa María (o de Cartagena)[11]. Otros autores como Pablo de Cartagena, Alfonso Martínez de Toledo o Diego Rodríguez de Almela no pasan de ser meros continuadores de la tradición cronística anterior[12].

Alfonso García de Santa María: El legitimismo jurídico de la herencia goda y la expansión de Castilla.

Se formó en Castilla en una época de crisis interna. Fue partidario acérrimo de Juan II. Durante una estancia en Portugal fue testigo de la reclamación de las Canarias por parte de los portugueses; esto hirió, sin lugar a dudas, su "orgullo nacional" y su conocimiento del problema le valió para que durante los años 1434-36 fuese un miembro de la delegación castellana en el Concilio de Basilea en donde defendió los intereses políticos de Castilla[13].

La resurrección del viejo mito por Santa María se pone al servicio de la aspiración castellana a ocupar un puesto preeminente en la Europa de las "nationes"[14].

Tanto su obra como la de su discípulo Rodrigo Sánchez de Arévalo, mitad históricas, mitad jurídicas, empalman toda la constitución histórica de los siglos de la Reconquista cristiana, en la que los reinos particulares aparecen como partes de esa monarquía y Castilla como su heredera directa, por la descendencia de sus reyes, venidos de los mismos godos desde Pelayo a Enrique IV, y por no haber interrumpido su acción guerrera contra los sarracenos, hecho, que, para estos letrados de la Edad Media, imbuidos de romanismo, tiene el valor jurídico de una renovada reclamación que interrumpe los plazos de prescripción, por tanto, esta construcción histórica empalmaría con el hecho de que los "*inclyti Gotthi monarchiam omnium Hispaniarum obtinuerunt*"(15).

Utilizará jurídicamente el mito gótico no sólo dentro de los límites políticos del reino de Castilla, sino que en su papel de defensor de los derechos del reino castellano ante otras naciones su principal argumento será el considerar al reino castellano como legítimo sucesor de los godos y, por tanto, heredero de todas sus posesiones.

Su obra histórica es uno de los primeros testimonios explícitos de la toma de conciencia de Castilla de su propio pasado y de su papel, reclado para sí durante esta época (16). Los dos tratados que escribió en defensa de los derechos de la corona de Castilla frente a portugueses e ingleses son importantes para comprender su obra posterior, la *Anacephaleosis* (17), que alcanza hasta el año de su muerte, 1456(18).

Con los dos tratados defendió a Castilla en Basilea. Catalán los llama tratados de "ideología paralela" a la *Anacephaleosis*(19). Todos los datos contenidos en los tratados podrían ser utilizados como marco legal para la expansión territorial castellana. Este marco legal, adquirido como herederos de los godos, será aprovechado en siglos posteriores, para justificar el expansionismo hispano, por otros historiadores españoles como es el caso de Julián del Castillo, Pedro Salazar de Mendoza, Diego Saavedra Fajardo, etc (20).

El segundo tratado de Alfonso, que es el que más nos interesa, se ocupa, primordialmente, de reivindicar las Islas Canarias, amenazadas por la expansión portuguesa en el Norte de Africa. Para Alfonso, Castilla es el único heredero legítimo del reino visigodo y el título de *Rex Hispaniae*, empleado con frecuencia por cortes extranjeras para designar al rey de Castilla, tiene plena justificación histórica(21).

Habría una línea de descendencia continua desde la monarquía más antigua hasta el presente rey "*quid ita singularissimum est in tota Europa non valeret simile reperiri*"(22).

A esto hay que añadir que los títulos de *Rex Gothorum, Rex Hispaniae y Rex Castellae* constituyen, como herencia, una reivindicación justa no sólo de la Tingitania, sino también de las islas próximas a sus costas y, por tanto, de las Canarias.

Sería lógico que todas estas argumentaciones pudieran llevar a reivindicar las posesiones visigodas a ambos lados de los Pirineos, pero probablemente no quiso perturbar las relaciones con Aragón y con Francia(23).

La Anacephaleosis se inspiró en estos tratados. Así se pudo elaborar una nueva teoría sobre la supremacía de Castilla, dentro de la Península, como heredera directa del poder godo. Esto sería aceptado por autores coetaneos como Pérez Guzmán, Sánchez Arévalo, Rodríguez Almela y Diego de Valera(24).

Esta teoria de Castilla como heredera de los godos había sido desarrollada por el Toledano y el Tudense, es decir, hubo una castellanización del mito gótico ya en el siglo XIII y que es recogida ahora de nuevo por Santa María.

Lo único que le interesa de la historia anterior a los godos es la antigüedad del reino hispánico, identificado, por supuesto, con Castilla (esto también lo desarrolla en la primera alegación, en donde hace al reino castellano más antiguo que el inglés). Lo importante es el origen gótico de la monarquía castellana reinante. Traza la historia del pueblo godo, antes de su entrada en España, con carácter triunfal, culminado con la toma de Roma y con la entrada en Hispania.

La caida del reino godo en 711 no es obstáculo para que los castellanos se autoafirmen como sus herederos ya que una línea continua de descendencia une a los primitivos reyes godos con el presente rey de Castilla, careciendo de toda importancia el cambio de titulación, ya que la equivalencia entre *Rex Gothoru, Rex Hispaniae y Rex Castellae* es total, como ya vimos antes.

Sigue la teoria, iniciada siglo atras, de que la invasión tuvo carácter de castigo a un reino que vino a ser decadente, aunque se cuida perfectamente de dejar claro que aunque Rodrigo fue el último de los reyes godos, no fue el último miembro de la línea. El mismo día en que murió Rodrigo, Pelayo le sucedió por dispensación divina: "*Ne tamen interruptionem ponamus congruenter, dici potest, quod ex eo die que Rodericum infoeliciter regnum amisit, Pelagium nutu divino, in regno foeliciter subrogatum putemus*"[25].

Abundando en esta idea, insiste en que el abandono del nombre de godo es de poca importancia al lado del mantenimiento de la línea real: "*Nam licet Hispaniae reges a rege illo* (Pelayo) *descenderant titulum tamen Gothicum dimisserunt aliis regis titulis sunt insigniti*"[26].

Paso a paso traza la línea de descendencia desde Pelayo a los reyes de Asturias, León y Castilla, "non ssolamente desciende de los reyes de los godos e de las casas de Castilla e León, mas avu de linages de todos los reyes de España. E antes mas propiamente fablando, los reyes de España descienden de ssu casa"[27]. Esta continuidad sin paralelo de la monarquía gótica es el soporte jurídico que permite considerar a Castilla como el único heredero legítimo del reino de España. Esta posición hegemónica presupone la subordinación del resto de los reyes peninsulares que "descienden de ssu casa" exige, el conseguir la reintegración a la corona del Rex Hispaniae, no sólo de Granada, sino también del Norte de Africa y las Canarias. Francisco Rico dice al respecto que esta lucha se dejaba entender como el esfuerzo por establecer precisamente una continuidad rota y obligada a volver la vista atrás, a un ámbito nacional que se ofrecía a la vez como inicio y como meta[28]. Habla Rico de la "borrachera goticista" y de la "vigorosa convicción neogótica"[29].

Este expansionismo castellano encuentra con Santa María otras bases de apoyo en la gran continuidad de la fe cristiana del pueblo hispano, el problema del arrianismo de los godos no existe practicamente para él ya que sólo habría habido "algunos enfeccionados de la heregía arriana"[30]. La función de la supremacía de Castilla no sería sólo un hecho histórico sino que formaría parte de un plan divino.

La exposición de las teorías de Santa María en Basilea suscitó problemas, pues el representante del rey de Dinamarca, Suecia y Noruega, el obispo Väx-

jö, se erigió como representante de los auténticos herederos de los godos, pero las respuestas de Alfonso se centraron en el hecho de que la reputación gloriosa de los godos no provenía de su propia tierra, sino de sus hazañas en los países que conquistaron, es decir, que los godos no exaltaron a España por el mero hecho de su presencia física, sino por el hecho de haberla conquistado(31).

Rodrigo Sánchez de Arévalo: el mito gótico frente al de los "prisci hispani".-

Discípulo de Alfonso de Cartagena, pasó gran parte de su vida activa en Roma al servicio de varios papas y fue también obispo de varias sedes castellanas. En Roma, precisamente, hacia 1470 editó su principal obra histórica, la *Compendiosa Historia Hispánica*. Un rasgo común importante lo une a su maestro y es el hecho de que los dos escriben para hispanos y europeos defendiendo la primacía de la corte castellana.

Su exilio en Roma parece haber despertado en él un fuerte antagonismo respecto a la herencia "romana" patente en la "nación" italiana, antagonismo que contribuyó a la mitificación, por contraste, de los *hispani*(32).

Arévalo, al igual que Santa María, adopta el esquema tradicional basado en la historia gothica de Jiménez de Rada y, a lo largo de su obra, sostiene una serie de tesis, nada originales por cierto: que los godos deben ser reconocidos universalmente por su antigüedad, por sus hazañas militares, virtudes, etc.; que los reyes de Castilla descienden directamente de los godos y que, por tanto, siguiendo a su maestro, los derechos territoriales de los godos pasarían a sus descendientes legales: los reyes de Castilla. Estas mismas ideas las desarrollaría en otras obras, así en el *Vergel de los Principes* promueve la conquista del Norte de Africa ya que es herencia legal del monarca castellano(33).

Como residente en Roma en los primeros años del movimiento humanista, debe haber sido consciente del carácter infamante que tenía para los italianos el nombre de godo. Ya desde principios del siglo XIV los eruditos habían expuesto la idea de que los godos eran los responsables de la destrucción del Imperio romano, iniciando un reinado de oscuridad cultural que sólo había comenzado a desaparecer ahora, cuando los humanistas volvían de nuevo sus ojos a las fuentes clásicas. El tema llega a su cénit con el poema épico de Pisino "Italia liberata dai Goti". Esta interpretación del pasado propia de los que se consideraban descendientes de la grandeza de Roma no podía tener paralelismo en la península en donde la *nobilitas Gothorum* era un tema repetido desde San Isidoro. Mientras que en Italia se veía el renacimiento de las virtudes de la *civitas* romana, Arévalo pedía el retorno a los ideales de la raza que había desafiado y derrotado al Imperio romano.

Arévalo, siguiendo a Alfonso en las respuestas al embajador escandinavo, piensa que la colonización pacífica de España constituye el mayor derecho de los godos a la fama: "*putantes totius Europae monarchia potiri facile posse, si gentis Hispaniae aut subjectionem aut amicitiam nanciscerentur*"(34).

Pero el hecho de aceptar plenamente a los godos como antecesores plantea a Arévalo los mismos problemas que a Santa María. Uno de ellos es el arrianismo; para Arévalo fueron los vándalos los responsables de la difusión del arrianismo en España y Africa y apenas lo trata antes de Recaredo, pues después de la conversión de este "*nulla haeresis reperitur in Hispania orta aut defensa*"(35).

Insiste en que el título tradicional de Rodrigo de "último rey godo" no se había de interpretar como si la continuidad real se hubiese interrumpido en ese punto(36).

Arévalo indica que se deja a un lado el título de *Rex Gothorum*, recibiendo los "monarcas visigodos" sucesivamente el título de reyes de León, Asturias y Castilla, (aunque sabemos por los estudios de Maravall que esto no es así, ya que en la Edad Media el título de Reyes Godos permanecerá desde que los reyes de Asturias se autoafirmaran como tales): "*posteri dui non fuerunt intitulati reges gothorum, sed sumpserunt titulos legionis et deinde Asturiarum, deinde Castellae*"(37).

Las hipótesis de Alfonso García, reivindicación de Castilla de todos los territorios ocupados por los visigodos, entran con Arévalo en el terreno de los hechos históricos, pasando la soberanía de estos territorios a Castilla en el reinado de Fernando I, hijo de Sancho de Navarra(38). Es así por lo que sólo el rey de Castilla puede utilizar con legalidad el título de *Rex Hispaniae*, heredado de sus antepasados visigodos.

Pero no sólo son los godos los únicos que promocionan política e ideológicamente a la Castilla del siglo XV. Arévalo pasa del estudio de los godos al de las tribus indígenas de la Península. En este punto debemos destacar que es el primero, entre los historiadores peninsulares, en utilizar los geógrafos recién traducidos. Es posible que los relatos de Estrabón, Polibio, etc., sobre los primitivos habitantes de Hispania hagan mella en él. En líneas generales, se pregunta sobre esos *hispani*, que fundiéndose con los godos forman la actual población de España. Su conclusión no puede ser más satisfactoria, constituyen un grupo étnico con virtudes morales bien definidas que coinciden, en gran manera, con las que poseían los godos.

Su sentimiento antirromano también es claro, los *hispani* en su lucha contra los invasores romanos, movidos por *superbia et ambitione dominandi et aviditate gloria mundanae*(39), después de caer en manos de estos serán ayudados por el pueblo godo, que siguiendo el precepto divino "libera a quienes padecen injusticia y opresión", los salvó de sus opresores bárbaros y romanos(40).

Pero la preeminencia de Castilla no se basa solamente en el valor y en las virtudes de los godos y de los *prisci hispani*, sino también en un favor sobrenatural. Es una creencia basada en el hecho de que la nación ha sido acogida por Dios para cumplir su cometido guiada por la Providencia. Este impulso se detecta también en la Anacephaleosis; en ambas se sostiene que los reyes castellanos tienen como deber sagrado continuar la guerra santa. Para Arévalo hasta la misma situación geográfica de la Península está determinada por Dios(41); la continuidad de la monarquía desde los reyes godos hasta los castellanos viene dada por la defensa de la Iglesia que se ha realizado en España a lo largo de toda su historia. La intervención de Dios en la historia española es evidente: Pelayo, punto de unión entre las dinastías goda y castellana, es preservado por intervención divina(42).

El mito gótico en Cataluña y Aragón.

Este apartado ha sido estudiado, aunque no en profundidad, por J. A. Maravall. Los historiadores de estos reinos dedican una parte de sus historias a narrar la historia de los godos en España.

En Navarra y Aragón la idea de la herencia goda penetra con la obra del Toledano, al igual que en Castilla, y a partir de éste ya hay una visión más unitaria de la historia; se suceden las obras que exaltan a los godos que conquistan el mundo y se asientan en España; esto sucede con el obispo de Bayona, Fray García de Euguí[43].

Según Sánchez Alonso para la historiografía aragonesa del siglo XV abunda el tipo de compilación, en que la historia catalana-aragonesa es precedida por unos cuantos capítulos dedicados a la antigüedad hispánica y al período visigodo[44]. Con respecto a Navarra sucede algo parecido[45].

En la Crónica del Príncipe de Viana se da la concepción del reino de los godos como una pieza historiográfica imprescindible; en su obra la narración de la historia de los godos da lugar a que se hable en España como una unidad histórica[46].

En Cataluña habría habido una tradición gótica originaria, cortada y surgida posteriormente con la obra del Toledano. Vuelve —siguiendo a Maravall— a surgir en un manuscrito fechado en 1418 por Coll i Allenrton, en el que se habla de un personaje singular, el llamado Otger Cataló. Personaje que sería para Cataluña lo que Pelayo para Asturias.

Esta leyenda pasaría a los relatos de Tomich-Turell en que la fase preislámica termina con el consabido testimonio de glorificación de los godos. En estos autores el episodio de la dominación total de los godos en España es un eslabón necesario en la historia de los reinos españoles. Algo parecido ocurre con Carbonell y con el testimonio fundamental de Tomás Mieres: "*nos catalani et etiam Aragoneses...sumus ex gotis*"[47].

En Aragón el cronista Vagad acepta el programa común goticista haciendo del primer caudillo de Aragón —García Giménez— "godo real y de sangre de reyes godos venido"[48].

El mito en la literatura del siglo XV.-

Toda nuestra literatura del siglo XV está impregnada de la tesis neogoticista[49]

Los elogios aparecen en cualquier lugar; el obispo Barrientos dice que Enrique III desciende de "la muy antigua y noble y clara generación de los reyes godos"; en el Victorial o Crónica de don Pero Niño se habla "del muy noble e grand linaje de los magnanísimos reyes godos"[50].

En el Cancionero las alusiones son continuas, así Juan de Padilla habla de la "gótica gente" (o el marqués de Santillana de la "gótica sangre"). Diego de Valera elogiando a Fernando el Católico le llama descendiente de la "inclita sangre gótica" y le pide que restaure la "silla ymperial de la ynclita sangre de los godos"[51].

Pero es principalmente el tema de Rodrigo y la detrucción de España el que pasa a la literatura de este siglo. Parte de esta responsabilidad corresponde al Pedro del Corral con su obra, escrita hacia 1430, **Genealogía de los Godos con la Destrucción de España**, si bien continua la narración hasta Enrique III. Lo verdaderamente interesante de la obra es el reinado de Rodrigo. Como todos los escritores del siglo XV sigue, en la exposición de los hechos, al Toledano y al Tudense. Sánchez Alonso piensa que el relato sólo es un marco para

encuadrar una novela histórica[52]. Menéndez Pidal habla de una verdadera novela de historia[53]. Dentro del cuadro heróico de su novela presenta la nación de los godos no en decadencia, sino en su momento de mayor esplendor. Comenta y analiza ampliamente el tema de la *"ferus gothorum sanguis"*.

Lo destacable de esta obra es que sus contemporáneos aceptan la *Crónica Sarracina* (título por el que también ese conocida) como fuente histórica y así varios historiadores se sirven de ella: el Arcipreste de Talavera, en su *Atalaya*, Diego Rodríguez de Almela, e incluso hasta el siglo XIX es *frecuente* ver reflejos de esta obra en diversos historiadores y escritores[54].

El tema de Rodrigo *aparece* en toda la literatura; aparece en los "dezires" de Gonzalo Martínez de Medina, en el *Novenario* de Fernández de Mendoza, en el poeta Ausias March, etc[55].

También aparece en los romances del ciclo histórico llamados precisamente de don Rodrigo y la pérdida de España. Son relativamente tardíos; los más antiguos son de la segunda mitad del siglo XV y derivan del relato de la Crónica Sarracina. Pero la leyenda de don Rodrigo había sido uno de los temas más antiguos de la épica española, que se remonta a la misma época de los godos, de la cual es el único tema que ha sobrevivido[56].

Sustitución del mito gótico por el de los "prisci hispanis".

La concepción de la historia de España considerada páginas atrás fue prontamente adoptada y reformulada por los humanistas de la Península Ibérica en el tránsito del siglo XV al XVI. Se refuerza el mito de los *prisci hispani*: los "españoles" que encontró Hércules a su llegada a España, los que, más tarde, resistieron a Roma, los que echaron a los moros, y los que en el momento actual se habían lanzado a renovar la hazaña de los antiguos romanos, extendiendo con las armas el imperio de su lengua hasta los últimos confines de Poniente y Levante y que han sido llamados a los más altos destinos[57].

En este tránsito del siglo XV al XVI y coincidiendo con la llegada a España, sobre todo a la corte de los Reyes Católicos, de humanistas, y de una mayor influencia de humanismo en todos los campos de la cultura, según Diego Catalán se coloca en segundo plano el mito gótico y se usan los estudios filológicos para reforzar el mito de los *prisci hispani*[58]. No consideramos completamente cierta la opinión de Catalán pues el hecho de que los estudios filológicos refuercen el mito de los *prisci hispani* supone la existencia de este mito ya ciertamente formado, y según nuestro parecer, efectivamente, había conciencia de ese grupo ya en siglos anteriores, pero serán los estudios filológicos no los que lo refuercen sino los que los saquen a la luz. Serán, en definitiva, los textos de Estrabón, Polibio, etc., los que darán a conocer a los indígenas de la primitiva Hispania.

La penetración del humanismo en España, vía Cataluña, incide claramente en Joan Margarit, el Gerundense con su magna obra *Paralipomenon Hispaniae*. Su historia es un hilo de "*Hispanorum gentis*" por lo cual, según él, no es necesario ni procedente recurrir al mito godo, porque basta con que la recuperación contra los godos se haga en nombre de España[59]. Su concepción del *Paralipomenon* hemos de atribuirla a su formación en Italia, concretamente en la universidad de Bolonia.

Mientras que desde el Toledano hasta la mayor parte de los historiadores de inicios del siglo XV, se había sostenido, en sus historias, que los godos fueron los grandes gobernantes de la España unificada, Margarit pone de relieve, la unidad anterior realizada por los romanos. El Gerundense sólo llega a conocer la unidad conseguida por los Reyes Católicos y a vislumbrar el término de la Reconquista, lo cual le produce tal entusiasmo que cree llegado el momento de investigar los orígenes del pueblo hispano. La influencia humanística, una de cuyas facetas fue la exaltación de los sentimientos nacionalistas, reforzó el efecto de enorgullecimiento patriótico. Promovió asimismo la admiración de los extranjeros, que empezaban ahora a interesarse por el pasado hispánico.

De todo lo anterior se deriva claramente un cambio de actitud, nueva actitud que acaba levantandose contra la tradición neogótica. Se pretende con ello que el esquema de historia gótica quede eliminado, que la presencia de los godos en España sea un mero episodio y que la Reconquista fuera obra de los propios hispanos, que recuperaron la España perdida por aquellos.

El italiano Annio de Viterbo es el primer extranjero que a fines del siglo XV, precisamente en la Corte de los Reyes Católicos, se atreve a decir que los godos no influyeron en el ser de los españoles(60). Quizá Annio no se atreviera a atacar directamente algo que estaba muy arraigado en los españoles. Pero los ataques más directos se producirán a principio del siglo XVI. Así el Galateo en su *De educatione*, tacha a los españoles de rudos e incultos, muy hinchados de esa "*superbia gothica*", que les lleva a vanagloriarse de ser descendientes de los godos. No muchos años antes Arévalo había acusado a los romanos, precisamente, de esa "*superbia*", como hemos visto más arriba.

Pero no sólo son los extranjeros los que se atreven a manifestarse contra la herencia goda. También en España se suceden algunos ataques contra los godos; Fernández Enciso comenta al rey Carlos I que se equivocan los que lo alaban diciéndole que desciende de los reyes godos, ya que los naturales de España (precisamente los *prisci hispani*) son más dignos de honor, puesto que recuperaron la España perdida por los godos(61).

En Europa este conflicto se sigue dando, más concretamente en Italia, donde se tiene muy asumida la "herencia romana" contrapuesta a la goda. Prueba de ello es el texto en el que Erasmo en un ataque a los teólogos romanos dice:

"A la apología de Cursio vuelvo a remitirme y me parece justo se remonte a los orígenes porque a él le parece injusta la lacra que quisiera borrar de la frente italiana. Aunque no contento con estos orígenes, va más allá de sus tatarabuelos hasta una estirpe común a todos. Y el peligro es que elogien a los godos en vez de a los italianos con ir tan lejos ya que los vestigios informan de un origen godo de los romanos"(62). Erasmo supo herir el orgullo romano en lo que más les podía doler.

Visto todo esto, podemos concluir diciendo que el siglo XV es una mezcla de restauración goda, romana e hispánica propiamente dicha(63). La restauración goda por parte de Santa María; la transición entre lo gótico y lo hispánico y lo hispánico y lo romano en el Gerundense.

Pero este segundo plano que en estos años de tránsito de un siglo a otro pasará a un primer lugar en la época de Felipe II, prueba de ello es que un historiador de la época, Julián del Castillo, llama a Felipe II: "...y fue y es el Rey Don Felipe del número de los Reyes Godos de España, 81, y reinó..."(64).

En los siglos siguientes el mito goticista se difundirá y se convertirá en un elemento retórico —como le llama Maravall— que cultivarán no sólo historiadores sino escritores de todo tipo, como hemos mostrado en los ejemplos citados a lo largo de la exposición de este trabajo.

NOTAS

1. MARAVALL, J.A.: *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, 1981.
2. MESSMER, Hans: *Hispania-idee und Gotenmythos*. (Geist und Werk der Zeiten, núm. 5). Zurich, 1960, 141 págs.
3. Cfr. GIMENEZ CABALLERO, E.: *Afirmaciones sobre Asturias*. Oviedo, Diputación Provincial, 1945. En esta obra identifica a los "nacionales" con la "raza liberadora venida del Norte" en contraposición a la raza de los "rojos" o liberados, tradición que para él viene desde la Edad Media, en la que ya coexisten las dos razas hispánicas: la que desciende de los godos, y aquella servil (hereje y maldita), descendiente de moros y judíos.
4. MENENDEZ PIDA, R.: *Mis páginas preferidas: temas literarios*. Madrid, 1957, pág. 73 y 74.
5. GONZALEZ FERNANDEZ, R.: *El tema gótico en la historiografía española de los siglos XV al XVIII*. Memoria de licenciatura inédita. Universidad de Murcia, 1985.
6. CASTRO, A.: *La realidad histórica de España*. Ed. Porrúa, México, 1954, pág. 115.
7. CATALAN, Diego: *España en su historiografía: de objeto a sujeto de la historia*. Ensayo introductorio de la obra: MENENDEZ PIDAL, R.: *Los españoles en la historia*, Madrid, 1982, pág. 40.
8. TATE, R.B.: *Ensayos sobre la historiografía peninsular del siglo XV*. Madrid, 1970, pág. 68.
9. MARAVALL, ob. cit., págs. 323-324.
10. TATE, Ob. cit., pág. 68.
11. Ob. cit., págs. 55-73.
12. SANTA MARIA, Pablo de: *Suma de Coronicas de España*; MARTINEZ DE TOLEDO, Alfonso: *Atalaya de las Crónicas*; RODRIGUEZ DE ALMELA, Diego de: *Copilaccion de las Coronicas e Estorias de España o Copilacion y Genealogia de los Reyes de España*. Las tres obras están escritas en el siglo XV.
13. CFR. SERRANO, L.: *Los conversos Pablo de Santa María y Alfonso de Cartagena*. Madrid, 1942.

    Sobre las fuentes básicas del concilio cfr.: SEGOVIA, Juan de: *Historia Gestorum Generalis Synodi Basiliensis*, en Monumenta Conciliorum Generalium, Viena, 1857-60.
14. CATALAN, ob. cit., pág. 40.
15. MARAVALL, ob. cit., pág. 326.
16. TATE, ob. cit., pág. 56.
17. El título completo de la obra es *Regum Hispanorum Imperatorum, Summorum Pontifique necnon Regum Francorum anacephaleosis*.
18. *Proposiçion que el muy Reuerendo padre e señor don Alfonso Garcia de Cartagena obispo de Burgos fizo contra los ingleses y Allegationes... super conquesta Insularum Canarie contra Portugalenses anno domini 1435.*

    Para las *Allegationes* cfr. SUAREZ FERNANDEZ, L: *La cuestión de los derechos castellanos a la conquista de las Canarias y el conflicto de Basilea*, en Anuario de estudios Atlánticos, 9, 1963, págs. 11-22.
19. 0b. cit., pág. 40
20. CASTILLO, Julian del: *Historia de los Reyes Godos que vinieron de la Scitia de Europa, contra el Imperio Romano y a España: y la succesion dellos hasta el Catholico... Philippe segundo... a quien va dirigida. Burgos, 1582. En el folio Lviij dice: "... hasta este año de 1579... nunca se han recuperado sus reynos de los grandes daños y estragos que recibieron de los moros, ni tornados a estar unidos la corona de los Godos y Reyes de España, como lo estaban cuando los perdió y aunque ahora por las cosas sucedidas en Portugal se uniese a aquel reino a la Corona y Monarquía de España, faltaría la Francia Gothica, y otras cosas que entonces se perdieron".*

    En SALAZAR DE MENDOZA, Pedro de: Monarquía de España o deducción histórica y jurídica de los derechos del Rey Católico a todos los es-

tados que posela en el año 1622, Madrid, 1770. Es una obra que, como su título indica, está destinada a justificar el derecho de los reyes españoles a todos los paises que llegaron a poseer, ya que se le había encargado una demostración jurídica e histórica del que les asistía a la Corona de Portugal, dando ocasión con ello a Salazar para que acopiase mucho material, extendiendo el encargo a los demás territorios adscritos al territorio español.

SAAVEDRA FAJARDO, Diego: *Corona Gótica*, Madrid, 1946, en el prólogo al lector, pág. 709, dice: "...habiendo visto publicados algunos libros de pretensos derechos sobre casi todas las provincias de Europa, cuya pretensión dificultaba y aun imposibilitaba la conclusión de la paz y que era conveniente que el mismo hecho de una historia mostrase claramente los derechos legítimos en que se fundó el Reino y Monarquía de España y los que tiene a diversas provincias, los cuales consisten más en la verdad de la Historia que en la sutileza de sus leyes".

21. GARCIA DE SANTA MARIA, A.: *Allegationes... super conquesta Insularum Canarie contra Portugalenses anno domini 1435,* fol. 56 v.
22. *Allegationes*, ob. cit., fol. 36 v.
23. Cfr. TATE, Ob. cit., pág. 61, nota 9.
24. *Generaciones y Semblanzas*, ed. Tate, pág. 52; *Compendiosa,* págs. 135, 153 y 155; Compendio Historial, Bibl. Nac., Madrid, ms. 1125, fol. 1 v.; VALERA, Crónica Abreviada, cit. en Cirot, Hist. Gen., pág. 68, nota 4.
25. GARCIA DE SANTA MARIA, A.: *Rerum Hispanorum, Romanorum Imperatorum...*, ob. cit., en Hispania Illustrata, I. (En adelante Anacephaleosis), pág. 268.
26. Anacephaleosis), pág. 268.
27. Anac., pág. 211.
28. RICO, Francisco: *Alfonso el Sabio y la "General Estoria"*. Barcelona, 1984, pág. 34.
29. Ob. cit., págs. 26 y 34 respectivamente.
30. *Proposiçion*, ob. cit., pág. 537.
31. Cfr. TATE, ob. cit., pág. 72. Cita en la nota 32 a J. Nordström Goter Spanjoree, Lychnos, 1944-45, que da toda clase de detalles de la discusión. La declaración del obispo está copiada en la pág. 273, nota 3.
32. Sobre su vida y la de Alfonso de Cartagena cfr. TATE, *Ensayos*, ob. cit. págs. 74- 122.
33. SANCHEZ DE AREVALO, Rodrigo: *Vergel de los Príncipes*, 1.456-7, Madrid, 1900, pág. 7.
34. *Compendiosa Historia Hispanica*, Hispania Illustrata, vol. I, pág. 131.
35. *Compendiosa*, págs. 131 y 137.
36. *Compendiosa*, pág. 155.
37. *Compendiosa*, pág. 169.
38. *Compendiosa*, págs. 128, 140 y 169. Estas ideas también están recogidas en la *fAnacephaleosis*, pág. 268 y *Allegationes*, fol. 36 v.
39. SANCHEZ AREVALO, R.: *De Monarchia*, fol. 54 r.
40. "Non ignorans summi dei esse preceptum libera eum qui iniuriam et violentiam patitur", en *De Monarchia*, fol. 54.
41. *Compendiosa*, pág. 127.
42. *Compendiosa*, pág. 151. Esta idea de la salvación de Pelayo por la intervención divina se encuentra también en *Anacephaleosis*, pág. 268.
43. Manuscrito 1.524, Bibl. Nac., fols. 104 v y ss.
44. SANCHEZ ALONSO, B., ob. cit., vol. I, pág. 294.
45. SANCHEZ ALONSO, B., ob. cit., vol. I, pág. 295.
46. Edición Yanguas, págs. 9 y ss. Citado en Maravall, ob. cit., pág. 328.
47. *Apparatus super Constitutionibus... Cathaloniae. Pars Secunda.* Ed. de Barcelona, 1621, pág. 530, núm. 107. Lo cita Maravall, ob. cit., pág. 334.
48. *Crónica*, fol. III. Maravall, pág. 334.
49. MARAVALL, ob. cit., pág. 325.
50. DIEZ DE GAMEZ, G.: *Crónica de Don Pero Niño, conde de Buelna.* En vol. I de Crónicas españolas, editadas por Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1940, pág. 30.
51. Cfr. CARRIAZO; en el estudio preliminar a su edición de la *Crónica de los Reyes Católicos*, Madrid, 1927, pág. CI. El fragmento corresponde al Doctrinal de Privados.
52. Ob. cit., vol. I, pág. 312.
53. MENENDEZ PIDAL, R.: *Floresta de leyendas heróicas españolas. Rodrigo, el último godo.* 3 vols., Madrid, 1925, 1926 y 1927. Col. Clásicos Castellanos, núms. 62, 71 y 84, vol. I, pág. LXXXIX.
54. Cfr. obra citada en nota anterior.
55. MENENDEZ PIDAL: *Floresta*, ob. cit., vol. I, págs. LXXXVIII, C y C respectivamente.

56. Cfr. ALBORG. Historia de la literatura española, vol. I, pág. 415.

57. Cfr. ASENSIO, A.: *La lengua compañera del Imperio*. R.F.E., 43, 1960, págs. 399-413.

58. Ob. cit., pág. 48.

59. *Paralipomenon*, pág. 109.

60. *"Posteri Gothi non variaverunt priscam originem Hispanicae gentis. Haec igitur cum invariata tum maxime vera vestra origo, celsi reges Ferdinande et Helisabet, christianissimi principes"*, en sus *Commentaria super opera auctorum diversorum de antiquitatibus loquentium; eiusdem chronographi etrusca et italia*. Cap. II.

61. *Suma de Geografia*, fol. XXV, en 3ª ed. de Sevilla de 1546.

62. CANTIMORI, Delio: *Humanismo y religiones en el renacimiento*, Barcelona, 1984, págs. 90-91.

63. MARAVALL, ob. cit., pág. 190.

64. CASTILLO, J., ob. cit., fol. Clvij.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

ISIDORS HERRSCHERAUFFASSUNG IM ZWIELICHT

Hans Joachim Diesner
(Halle/Saale/DDR)

Seit längerem stellt sich mir die Frage, ob die in ihren wesentlichen Teilen bis weit ins Mittelalter hinein wirksame Herrscherauffassung Isidors von Sevilla, die natürlich mit anderen frühen "Fürstenspiegeln" zusammenhängt, neben unbezweifelbar positiven Aspekten nicht auch negative und dunkle Punkte enthalten hat. Um dies zu verdeutlichen, muss sogar die These gewagt werden, dass die Königsauffasssung des Sevillaners weithin desintegrierend gewirkt und den in Spanien stets potenten "morbus Gothicus" noch verstärkt hat-somit das Gegenteil von dem bewirkend, was sein Urheber gewünscht und erstrebt und was vor allem die von ihm wesentlich mit getragenen Beschlüsse des IV. Toletanum beabsichtigt haben[1].

Häufig sind —nicht nur ausdrucksmässig bedingte— Schwankungen in der Herrscherdefinition innerhalb der Hauptwerke Isidors fixiert worden. Die Definition der "Etymologiae" (IX, 3, 4f.) ist insgesamt transparent. Sie verbindet die Forderung des "regere" korrekt mit der des "corrigere" und zielt neben einem allgemeinen "Rechttun" auf "iustitia et pietas" als die hervorragenden Königstugenden hin. Die stoische Abzielung auf das "honestum", dem bis zu Martin von Bracara oft das Hauptaugenmerk galt[2], ist damit überhöht und nach Form und Inhalt echt christlich gefasst, obwohl man gewiss auch einen Zusammenhang mit den Kardinaltugenden der "Res gestae" des Augustus, dem Quartett "virtus, clementia, iustitia, pietas" postulieren kann (Res gestae 34). Die breiter ausladenden Fixierungen in den "Sententiae" schliessen an ein gewohntes Schema zunächst noch enger an: Zumindest werden hier neben "iustitia" und "pietas" auch "patientia" und "clementia" genannt: So bleibt- römisch oder augusteisch gesehen- nur noch die "virtus" ausserhalb des üblichen Schemas. Isidor empfiehlt dem Princeps weithin die Anwendung von Milde, was letztlich den Verdacht erweckt, er habe mit seinen Empfehlungen und Mahnungen die stets gespannte innenpolitische Situation entschärfen wollen. Zumindest kann es auf die immer potentiell vorhandene Adelsopposition gemünzt sein, mit der auch im Jahre 615, dem möglichen Enddatum der Abfassung der "Sententiae" gerechnet werden musste, wenn Isidor meint, man solle die "malorum errores" übersehen oder zumindest den geeigneten Zeitpunkt abwarten, um diese 'Bösen' bessern oder bestrafen zu können (Sent.

III, 50,1). Da Männer wie Chindasvind, der bereits bei Isidors Tod im hohen Alter stand und schon mehrfach Putschversuche unternommen haben muss —sei es nun gegen starke Herrscher wie Sisebut (612 bis 621) oder gegen weniger starke wie Svinthila (621-631) oder Sisenand (631/633 - 636), vielleicht aber auch gegen Sisebuts wenig profilierte Vorgänger— ins Kalkül gezogen werden müssen, kann man kaum umhin, solche Passagen Isidors *auch* aus der Filterung zeitgenössischer Erfahrungen herauswachsen zu sehen, obwohl ihnen wahrscheinlich auch eine übergreifende Bedeutung zukommt. Isidor empfiehlt sogar bei Aufdeckung einer Coniuratio Milde, wobei er auf den göttlichen Schutz verweist, unter dem die Herrscher stehen (III, 50, 2). Die Linie mündet, und zwar gut paulinisch, in den sakralen Bereich ein. Und wenn Isidor hervorhebt, dass schlechte Regenten auf die Schuld des Populus zurückzuführen seien, während eine gute Regierung als göttliches Gnadengeschenk erscheint, so sind hier popularphilosophische Elemente mit glaubensmässig -asketischen gemischt und vermengt (III, 48, 11). Die "malitia plebum" wird sogar dafür verantwortlich gemacht, wenn ein guter Herrscher sich im Laufe der Jahre zum bösen wandelt (III, 48, 11)- wobei eine solche Herrscherapologie gewiss jedes irgendwie vernünftige und pragmatisch vertretbare Mass überschreitet. Der Herrscher selbst wird andererseits bei erfolgloser Regierung wegen des erzwungenen 'Verzichtes' mit dem jenseitigen Glanz getröstet (III, 48, 9).

Schlechten Fürsten wird jedoch mit der Höllenstrafe gedroht (48, 6), was die verantwortliche "malitia plebum" wieder in einem anderen Lichte erscheinen lässt. Diese harte Drohung ist im übrigen dringend erforderlich gewesen, da Isidors Herrscherauffassung keine eigentliche Widerstandsklausel enthält. Zwar konzediert er, dass der vom Glauben abweichende Rector -und nur dieser- "erit arguendus a subditis", doch ist diese Klausel ohne Leben, zumal die anschliessende, auch sprachlich nicht ausgefeilte Stelle "pro moribus vero reprobis tolerandus magis (quam?) distringendus a plebe est" (39, 6) 'Tücken' enthält. Denn 1) lassen sich die "reprobi mores" eines Herrschers nichts fest umreissen, 2) fragt es sich, ob im gegebenen Fall alle Untertanen, bzw. sonst, welcher Bevölkerungsteil über den Princeps zu urteilen hätte. Ganz gewiss ist nur an den Adel gedacht, der -gemeinsam mit seinen Gefolgschaften(3)- bei der Beseitigung bereits Witterichs oder Liuvas II. (601 -603) allein ausschlaggebend gewesen sein muss. 3) Taucht das Problem auf, was unter "distringendus" maximal zu verstehen ist(4). Einprägsamer ist infolgedessen ein kurz zuvor fixierter Passus, demzufolge "Rectores ergo a Deo uidicandi sunt, a suis autem subditis nequaquam iudicandi sunt" (39, 5). Hiermit dürfte am ehesten das Kernstück Isidorischen Denkens über das Widerstandsrecht und alle damit verbundenen Aspekte umrissen sein, das-auch angesichts des stets latent drohenden "morbus Gothicus" -viel eher zum Dulden obrigkeitlichen Unrechts als etwa zum Widerstand aufruft: Gewiss hat Isidor auch vor einem nur gedanklichen Widerstand Bedenken. Hier tun sich Probleme auf, die bis in die Zeit des Renaissance Humanismus und der Reformation hinein immer wieder aufgegriffen worden sind und dann —nach gründlicher, wenngleich noch wening systematischer Durchleuchtung durch Machiavelli und andere Denker— scharfe Kontroversen bei der theoretischen und sogar bei der praktischen Fundierung des modernen Staates und des neuzeitlichen Herrschers ausgelöst haben(5).

Isidor bergründet, vor allem im von ihm weithin beeinflussten IV Toletanum von 633, auch das was wir gemeinhin Legitimität nennen. Die damalige Situation bot nicht nur die entsprechende Möglichkeit, sondern forderte geradezu heraus.

Musste das Konzil sich doch auch mit den Anlässen und Ursachen für die Absetzung König Svinthilas und die Inthronisation seines Nachfolgers Sisenand befassen — um die seit 631 wieder stark gestörte Stabilität von Thron und Reich überhaupt zu gewährleisten. Entsprechend der engen Verflechtung von Kirche und Staat seit dem dritten Toletanum von 589 hätten die konziliar vereinigten Geistlichen sich dieser Aufgabe nicht ent ziehen können. Bekanntlich hatte Isidor in seiner ca. 625 abgeschlossenen "Historia" König Svinthila noch mit höchsten Lobeserhebungen als "princeps populorum" und "pater pauperum" gefeiert (Hist. 64). Er muss falsch unterrichtet gewesen sein, oder der König hat sich tatsächlich in seinen letzten Regierungsjahren unter dem Einfluss seines Bruders Geila —oder anderer Verwandter— so sehr zum Negativen hin entwickelt, dass man ihm nun zu Recht Verbrechen wie die Beraubung Armer ("miseri") vorwerfen und ihn als Tyrannen für abgesetzt erklären konnte. Allerdings besagen die Konzilsakten mit einem Kunstgriff, dass Svinthila, von der Last seiner Missetaten bedrückt, selbst auf den Thron verzichtet, der herrscherlichen Macht entsagt habe. So konnte man ihm die Exkommunikation ersparen, er wurde - modern gesprochen— lediglich gesellschaftsunfähig gemacht und galt nun als eine Art "outcast". Auch Orlandis hebt jetzt hervor(6), dass das Konzilsdekret "voll von Zweideutigkeiten und Vorbehalten" sei. Auf Grund so bitterer Erfahrungen hielten die Konzilsväter es natürlich für dringend geboten, Wiederholungen einer Svinthilanischen Missregierung und einer anschliessenden Aufstandsbewegung unmöglich zu machen. Es erliess mithin strenge Exkommunikationsbestimmungen gegen all jene, die es in Zukunft wagen würden, gegen den König vorzugehen oder an Thronusurpationen teilzunehmen. Das Königtum wurde gleichzeitig viel stärker sakral begründet als bisher, und die Könige galten nun in Anknüpfung an alttestamentliche Vorstellungen als Gesalbte (christi) des Herrn: Eine konkrete 'Salbung' ist erst seit Wamba (672) nachweisbar, doch sind vorherige Salbungen jetzt als recht wahrscheinlich hingestellt worden(7).

Mit den Massnahmen des IV. Toletanum war höchstens für kurze Zait eine Stabilisierung im Westgotenreich begründet worden, waren Kirche, Königtum and Adel etwas enger zusammengerückt. Die Vorgaben für den König sind insgesamt schlecht honoriert worden, was Isidors 'Schüler' und 'Nachfolger' —man denke an Braulio, Ildefons, Eugenius II. oder auch noch Julian— häufig zu spüren bekamen. Die nur sechs Jahre nach Isidors Tod erfolgende Usurpation Chindasvinds (642), der alle ausserhalb seines "officium palatinum" Stehenden, ob kirchliche Würdenträger oder höhere Adlige, vergewaltigte, um nach seinem Schachzug mit der vorzeitigen Regentschaft und jedenfalls Regierungsverantwortung seines Sohnes Rekkesvind (649/653-672) ein "otium cum dignitate" zu geniessen und zudem als ehrenwerter Gesetzgeber zu gelten(8), zeigt dies zur Genüge. Gewiss klagt Eugenius II. den gewalttätigen König in dem bekannten "Epitaphion Chindasvintho regi conscriptum", diesem quasi— autobiographischen Grabgedicht, heftig an. Und auch das achte Toletanum wettert —obgleich ohne Namensnennung— in deutlichen Worten über die Willkürherrschaft des Königs, vor allem über seine Eigentumsvergehen und —manipulationen(9). Diese Klagen waren immerhin so heftig, dass Rekkesvind, der das Andenken des Vaters wahren wollte und im eigenen Interesse auch musste, in einem entsprechenden Dekret (Lex Vis. II, 1, 6) die 'Vorschläge' des Konzils zum Königseigentum und —besitz zwar nicht eigentlich ablehnte, aber stark verwässerte und zu seinen Gunsten 'auslegte'.

Die Konzilsväter müssen dies bald bemerkt haben und sahen so einmal mehr, wie ein König, auch ein legitim zur Herrschaft gelangter —denn Rekkesvind war formell auf Bitten Braulios, wenngleich durch Druck Chindasvinds auf den Bischof im Jahre 648 zum Mitregenten für den im höchsten Greisenalter stehenden Vater bestellt worden[10] —dringliche Wünsche der Kirche durch Umgehung verweigern konnte. Chindasvind selbst hatte neben cäsaropapistischen auch theokratische Ansprüche für sich okkupiert. Männer wie Braulio hatten Verständnis dafür zeigen müssen, dass der König nicht nur im Sinne des Isidorischen Herrscherbildes über "clementia", "gloria" und "serenitas" verfügte, sondern sie hatten sich auch die Forderung gefallen lassen müssen, dass der Herrscher Sprachrohr Gottes sei— mithin auch von Fall zu Fall Mittler zwischen Gott und den Kirchenführern selbst[11]. Dieses von Chindasvind inspirierte Postulat ging über jedes Ziel und weit über das sakrale und charismatische Maximum hinaus, das Isidor unter Berücksichtigung der labilen Lage des Gotenreiches Königen wie Sisenand letztlich zuzubilligen bereit war. Der sakrale Charakter des Königtums war zwar damals, weithin auf alttestamentlicher Basis, bereits konzipiert worden. Schien dies unter Isidor als notwendige Sicherung gegen Adelsfronden geboten zu sein, so erwies es sich eben mit und gewissermassen auch seit Chindasvind als bedenklich, weil der König nun dahin tendierte, sich von den Bischöfen als sicherster Stütze der Herrschermacht unabhängig zu machen, ja ein entsprechendes Verhältnis umzukehren. Ein Beleg dafür liegt im Wegfall aller 'Generalkonzilien' zwischen 656 und 681, ein weiterer etwa in Wambas Versuch, die Kleriker einschliesslich der Bischöfe sogar heerespflichtig zu machen[12]. So erscheint die Kirche zwischen 642 und 680, dem Jahr der Thronbesteigung und Salbung Ervigs als nicht unwesentlich geschwächt und auf ihre internen und regionalen Aufgaben eingeengt. Je häufiger dann Könige wie Ervig und Egica die Kirche benötigten, desto mehr wandten sie sich wieder an die leitenden Kirchenmänner, ohne dass deren Einfluss je wieder die Breite erreicht hätte, den Isidor und die Seinen über längere Jahre hinweg besessen hatten. Denn als Gegenpart zum 'Geburtsadel' war das königliche Gefolgschaftswesen ständig ausgebaut worden. Das officium palatinum und die maiores palatii wurden in ihrer Bedeutung ständig gesteigert, was auch aus der Teilnahme vieler Mitglieder an den Konzilien hervorgeht[13]. Rekkesvind sah den Hofadel —und nur ihn— als an der Regierung beteiligt an und apostrophiert seine Mitglieder als "in regimine socios"[14]. Neben diesem wichtigen Hebel benutzten die späteren Könige natürlich auch die sakralen und charismatischen Elemente —und damit die faktischen Möglichkeiten—, welche sich aus der Herrscherauffassung und dem 'Fürstenspiegel' Isidors herauskristallisieren liessen. Dies ist verständlich, wenngleich vom Charakter der Herrscher und ihrer Herrschaft her überwiegend nicht zu rechtfertigen. Wenn das westgotische Königtum —parallel mit dem Niedergang des Reiches— gescheitert ist, so doch wohl vor allem deshalb, weil es gewiss Spiegelbild einer Gesellschaft war, die vor allem gegen Ende des 7. Jahrhunderts weithin in der Agonie lag. Beweisen lässt sich dazu im einzelnen wenig, zumal auch hierzu alle wünschenswerten Zahlen, mithin auch der Einblick in die Grössenordnungen, fehlen. Die Gesetzgebung —und nicht zuletzt die häufige Umgehung der Gesetze, die sogar innerhalb der ständig verschärften Judengesetzgebung zu verfolgen ist— zeigt jedoch vieles, was im Hinblick auf die Zerspaltung des Adels und der Kirche, und damit der massgeblichen sozialen Schichten, aussagefähig ist. Die Einengungen des Asylrechtes durch Chindasvind

oder die faktische Wiederaufnahme der römischen Majestäts-Verbrechens-Idee durch ihn und seinen Sohn Rekkesvind sprechen für sich; andererseits das strenge Militärgesetz Wambas mit seinen unter Ervig verfügten Änderungen oder auch die zahlreichen Konfiskationen unter den letzten Königen[15]. Die Desintegration der Gesellschaft muss weit vorangeschritten gewesen sein, auch wenn sich wohl vor allem regional noch gesunde Kerne zeigten, die vornehmlich den Widerstand gegen die eindringenden Muslims trugen.

So hat sich die anfängliche These, dass nämlich Isidors 'Fürstenspiegel' und Herrscherauffassung im westgotischen Spanien zwar benutzt —und ausgebaut— worden sind, weithin jedoch negative Wirkungen gezeitigt haben, insgesamt bestätigt. Königtum, Kirche und Gesellschaft waren bei sehr schwankenden Machtverhältnissen nicht in der Lage und auch nicht integer genug, um die wichtigen Ansätze Isidors positiv und konstruktiv zu nutzen. Sind diese Ansätze aber nicht von vornherein zu stark utopisch bestimmt gewesen? Man wird von einem Isidor gewiss nicht wie von einem Machiavelli erwarten können, dass er einem bereits kränkelnden Staatskörper Gift verschrieb, um die Heilung zu ermöglichen[16]. Doch die 'Milch der frommen Denkungsart' allein, wie sie in die Herrscherauffassung vor allem der "Sententiae" eingeflossen ist, reichte eben auch nicht aus. Der Kompromiss des IV. Toletanum mit seinen unklaren Formulierungen zeigt bereits irgendwie, dass Isidor solches bereits bewusst geworden sein muss.

Aber die Entwicklung ging über ihn und seine 'Schüler' hinweg, die-so Braulio— mit ansehen mussten, wie ein Chindasvind aus der Usurpation heraus ein sakrales und zumindest quasi—theokratisches Herrschertum aufzubauen versuchte, das vielleicht deshalb vorübergehend umso fester war, weil hier die vormals Isidorischen Elemente arg strapaziert und ihrem Wesen entfremdet worden waren: Denn Chindasvind formierte die sakralen Bestandteile seiner Herrscherauffasssung zum Instrumentarium einer Tyrannis, die bestenfalls erst in seinen letzten Lebensjahren durch die Mitregentschaft Rekkesvinds in 'vollem' Ausmass das 'jenseitige' Ufer der Legitimität erreicht haben kann.

Einem starken, von echter Leistungsbereitschaft getragenen Königtum —wie es etwa unter Sisebut bestand— hätte Isidor sich wohl stets gern zur Verfügung gestellt. Doch standen die Zeichen der Zeit seit seinen letzten Lebensjahren anders. Macht und Stärke indentifizierte man am ehesten mit einem formaljurisitischen, administrativ übersteigerten Zentralismus, der u.a. auf eine eindeutige Bevorzugung Toledos und der dortigen Instanzen hinauslief. Dies kam wohl der Formung eines grösseren Ganzen entgegen und führte in gewisser Hinsicht auch auf so etwas wie ein frühes Nationalgefühl hin. *Dem* hätte Isidor als Lobpreiser der "Spania" sich wohl nie entgegengestellt, zumal er stets einen gewissen Gegensatz zwischen der spanischen und der ausserspanischen Welt im Auge hat.

Und doch: Sein Hauptaugenmerk liegt woanders. Durch die Vermittlung des von ihm fixierten und enzyklopädisch geordneten Bildungsgutes ist er *vorrangig* zum Wegbereiter einer christlich—europäischen Kultur geworden und hat so die geistige Kontinuität über die Jahrhunderte, ja Jahrtausende hinweg ganz wesentlich mit bewahren helfen. Wenn man also seine politisch-ideologische Betätigung und vielleicht auch deren Weiterwirken, wie es oben —weithin nur skizzenhaft— erfasst wurde, nicht sonderlich hoch ansetzen kann und wenn sogar Isidors theologische Leistung, wie neuerdings wieder Ekkehard Mühlenberg hervorhob[17], in erster Linie als die eines theologischen Realenzyklopädisten (vielleicht auch nur niederen

Ranges) oder eines Kompilators anzusehen ist, so bleibt dem Sevillaner doch der Rang eines bedeutenden Lehrers der Menschheit. Durch sein bildungsmässiges Engagement und seinen auf die Gesamtheit des Humanum gerichteten aktiven Wissensdrang ist er zu einem namhaften Magister und Präzeptor der Menscheheit geworden, der Wissen und Weisheit enthusiastisch —im antiken wie auch im modernen Sinne— auf kluge Weise zu vereinen wusste.

NOTAS

1. J. Orlandis - D. Ramos-Lisson, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1981, S. 144ff.; D. Claude, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen 1971, S. 96ff.
2. Martinus Bracarensis, *Opera omnia*, ed. C.W. Barlow, New Haven 1950, S. 237; vgl. H.H. Anton, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn 1968, S. 65.
3. Zu diesen tauchen nicht wenige westgotische Gesetze auf, s. D. Claude, *a.a.O.* (oben Anm. 1), passim; P.D. King, *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge 1972, bes. Kap. 6. H.J.Diesner, König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus (*Jb. der Osterreichischen Byzantinistik, 18. Bd., S. 7-35*); Ders., *Isidor von Sevilla und das westgotische Spanien* (Abh. der Sächs. Akad. der Wiss., Phil.- hist. Kl., Bd. 67, H. 3), *passim;* Ders., *Politik und Ideologie im Westgotenreich von Toledo: Chindasvind* (SB der Sächs. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., Bd. 121, H. 2); s. auch generell Luis A. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid 1975.
4. S. Hierzu H. J. Diesner, *Isidor* (oben Anm.3), S. 52.
5. Dieses übergreifende Problem kann leider nur genannt werden. An spezifischen Titeln sind mir nur zugänglich: F. Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter*[2], 1954; P. Kluke, *Das Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt in der Sicht des Historikers*, 1957.
6. S. J. Orlandis in dem oben Anm. 1 genannten Werk, S. 171.- Das vorsichtige Vorgehen gegenüber dem Abgesetzten legt zumindest die Vermutung nahe, dass alle Beteiligten bei der Aufarbeitung der gesamten 'Affäre' ein schlechtes Gewissen hatten.
7. Das Problem bleibt etwas strittig, doch heben sowohl Claude (oben Anm. 1), S. 155f. wie Orlandis (oben Anm. 1) hervor, dass vor Wamba wahrscheinlich doch Könige gesalbt worden sind.
8. S.P.D. King (oben Anm. 3), *passim;* H.-J. Diesner, *Chindasvind* (oben Anm.3), S. 9ff.
9. Zum Grabgedicht und zu Conc. Tolet. can.10 vgl. H.-J. Diesner, "Eugenius II. im Konflikt zwischen Demut und Gewissen" (*Pietas, Festschrift für B. Kötting, Jb. für Antike und Christentum*, Erg.- Bd. 8/1980, S. 472-480); J. Orlandis, *a.a.O.* (oben Anm. 1), bes. S. 208f.
10. Hierzu etwa: D. Claude, *a.a.O.* (oben Anm. 1), S. 131f.; H.-J. Diesner, *Chindasvind* (oben Anm. 3), *passim;* vgl. E.A. Thompson, *The Goths in Spain*, Oxford 1969, S. 199.
11. Zum Briefwechsel Chindasvind- Braulio s. D. Claude, *a.a.O.* (oben Anm. 1), S. 126f. H.-J. Diesner, *Chindasvind* (oben Amm. 3), S. 18.
12. S. Lex Vis. IX, 2, 8; vgl. H.-J. Diesner, "König Wamba und der westgotische Frühfeudalismus" (*Jb. der Osterreichischen Byzantinistik*, 18. Bd. 1969, S. 7-35).
13. S. Cl. Sánchez-Albornoz, *Estudios Visigodos*, Roma 1971, S. 177ff.; 181ff. et passim; D. Claude, *a.a.O.* (oben Anm. 1), S. 92ff. et passim.
14. So in den Akten des VIII. Toletanum (Migne PL 84, Sp. 414).
15. Ervigs Militärgesetz: *Lex Vis.* IX, 2, 9.- Zu den Konfiskationen Egicas und den Restitutionen Witizas s.D. Claude, *a.a.O.* (oben Anm. 1), S. 201; 194f. Zur zunehmenden Schwäche des Königtums unter Witiza jetzt auch: J.J. Sayas Abengochea- Luis A. García Moreno, *Romanismo y Germanismo, el despertar de los Pueblos Hispánicos (Siglos IV-X)*, Barcelona 1981, S. 374f.
16. L.v. Ranke betonte in seinem Frühwerk *"Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber"*, Leipzig/Berlin 1824, S. 202:

"Machiavelli suchte die (Einigung und) Heilung Italiens, doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, dass er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben".

17. In: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität,* von C. Andresen, A.M. Ritter, K. Wessel, E. Mühlenberg, M.A. Schmidt, Göttingen 1982, IV. Teil, Kap. 3. S. 545ff. gibt Mühlenberg anregende, teils aber auch bedenkliche Formulierungen. Isidor sei es nur auf "theologische Allwissenheit", nicht "auf theologische Positionen" (S. 548) angekommen. Dies heisst doch wohl die Ernsthaftigkeit Isidors zu stark in Zweifel zu ziehen.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

GRAMMAIRE SACRÉE ET GRAMMAIRE PROFANE: ISIDORE DE SÉVILLE DEVANT L'EXÉGÈSE BIBLIQUE

Jacques Fontaine
Paris IV (Sorbonne)

La grammaire est toujours seconde par rapport à la langue; l'exércice de toute parole est premier. L'analyse des mécanismes qui gouvernent son usage procède d'une réflexion ultérieure, sur les structures de la langue et sur son fonctionnement; a fortiori s'il ne s'agit pas seulement de décrire, mais de conceptualiser les règles d'un "bon usage" qui se réfère à un état de l'èvolution linguistique considéré comme optimum. La pratique précède donc la théorie, la langue sa grammaire, la Parole de Dieu son exégèse. Cela est plus vrai encore quand il s'agit d'une Révélation parlée et transmise oralement dans une communauté, avant d'être écrite dans un Livre —dans "le livre"—.

Mais le conflit des interprétations de cette Parole a très tôt posé aux Eglises ce que nous appelons "la question herméneutique": quel est le sens de cette Parole, et quels sont les critères de son interprétation correcte? En même temps, la transmission orale et écrite de la Parole de Dieu, par les moyens d'expression d'une culture gréco-romaine qui reposait sur des arts de la parole —grammaire et rhétorique au premier chef—, entraînait l'application de certaines catégories et méthodes de ces arts à l'expression et surtout à l'explication de la Parole de Dieu. Le mot même *d'exégèse* a d'abord désigné la quatrième opération dans laquelle culminait la tâche du grammairien antique: l'explication (*exégèsis*) des textes de certains auteurs consacrés comme des modèles, dans la "civilisation de la *paideia*". Grammaire sacrée et grammaire profane se trouvent ainsi dans une interférence inévitable dès les origines de l'exégèse biblique, —juive hellénistique puis chrétienne—.

L'attitude d'Isidore de Séville, devant la Bible et son interprétation, se trouve donc conditionnée par ce double héritage, même si l'on fait méthodiquement abstraction de son intérêt particulier pour les traditions grammaticales antiques.[1] Son activité littéraire se place au terme d'un demi-millénaire au cours duquel l'exégèse chrétienne s'est développée sous la double contrainte des discussions sur le sens du texte, et de ce que l'on a pu appeler, dès Tertullien en Occident, la conversion chrétienne de la culture antique [2]. Cette longue préhistoire de la conjoncture exégétique du VIIe siècle explique à la fois les certitudes

et les difficultés du Sévillan. Il doit s'efforcer d'harmoniser un consensus des exégètes, à la manière de ce qu'avaient tenté, au niveau premier du texte, pour l'*Evangile*, Tatien dans son *Diatessaron* ou Augustin en son *De consensu euangelistarum*. Sur la majorité des livres scripturaires, il dispose d'un patrimoine exégétique si riche qu'il était devenu difficilement utilisable, dans une conjoncture où la crise de la culture est d'abord une crise de l'alphabétisation, au sens propre et élémentaire comme au sens figuré et chrétien: apprendré à lire, annoncer et faire annoncer correctement l'essentiel de la Bonne Nouvelle (3). Et cela, à des hommes démunis de la culture antique par la disparition des écoles romaines, à des chrétiens qui, même baptisés, ne se font souvent qu'une idée assez sommaire de leur foi. Il y a là une grave préoccupation pour un évêque qui se sent responsable de la catéchèse continuée de ses communautés, de la formation de leurs pasteurs, et même de celle des moines qui ont choisi une recherche de la vie parfaite dans laquelle la *lectio diuina* des Ecritures joue un rôle primordial.

Il n'y avait encore que deux siècles et demi qu'en latin, le donatiste Tyconius s'était proposé de donner une sore de grammaire de l'exégèse, dans un *Liber regularum* apprécié d'Augustin, et qui fut probablement connu d'Isidore— à travers Augustin, mais aussi par un *compendium* dont P. Cazier a repéré l'usage dans les *Sentences* isidoriennes (4). Certes, rien ne valait la pratique directe de l'Ecriture, guidée par celle des grands exégètes du IVe siècle. En sa diversité, le consensus des quatre Pères de l'Eglise latine venait d'être célébre en Espagne méridionale, au VIe siècle, dans la patrie même de la famille d'Isidore. C'est en effet vers 595 que l'évêque Licinien de Carthagène invoque l'autorité "des saint Péres antiques, docteurs et défenseurs de l'Eglise, Hilaire, Ambroise, Augustin, Grégoire" (5). A ce texte fait écho l'hommage des *Versus in bibliotheca*, d'Isidore, dans le même ordre, mais à une variante près: Grégoire y est séparé des trois Pères du IVe siècle, tandis que leur est associé l'exégète occidental par excellence: "Jérôme, traducteur si savant dans les diverses langues, toi que célèbre Bethléhem, toi dont l'univers entier se fait l'écho. C'est toi qu'également notre bibliothèque offre à travers tes propres livres" (6). Dans le patrimoine littéraire de tous ces écrivains, et éminemment de Jérôme, on sait la part considérable de l'exégèse. Telle est comme la toile de fond historique devant laquelle il convient d'explorer, en son développement original, l'attitude d'Isidore envers la Bible et son exégèse, envers leur mode d'emploi et les règles implicites de leur bon usage, en tenant toujours compte de l'intérêt primordial manifesté à travers toute l'oeuvre du Sévillan pour les catégories et les méthodes de la grammaire antique.

Jérôme lui-même n'avait pas ressenti seulement sur le plan technique les difficultés considérables de la "philologie sacrée". La quasi totalité de ses oeuvres répond à des demandes personnelles précises, donc à une visée pastorale qui rapproche plus qu'on ne le penserait, des motifs du prêtre et abbé de Bethléem, les soucis pastoraux des grands évêques sermonnaires du IVe siècle latin (7). C'est donc un patrimoine exégétique relativement homogène que reçoit Isidore, patrimoine encore enrichi par ces *Moralia in Iob* que Grégoire avait destinés à des moines, mais dont les pasteurs d'Occident firent rapidement un bien plus large usage.

Pour accéder à l'intelligence de l'Ecriture, Tyconius n'avait été ni le pre-

mier ni le seul à suggérer qu'entre les textes et commentaires bibliques et leurs utilisateurs, il n'était point superflu d'interposer des instruments de travail destinés à en faciliter l'intelligence. Jérôme, le plus "philologue" des exégètes latins, avait ressenti le besoin de se forger de tels instruments, ainsi que ses prédécesseurs juifs et chrétiens: Philon, Origène, Eusèbe. Isidore retiendrait la leçon de cette "trilogie" d'opuscules techniques de Jérôme: l'*Onomasticon* ou *Livre des noms hébreux*, le *Livre des lieux*, enfin celui des *Questions hébraiques* (8).

Entre cette riche tradition et Isidore, s'interposent deux siècles au cours desquels le haut niveau de culture scripturaire et exégétique atteint sous la dynastie théodosienne s'est difficilement maintenu. Le problème posé à Isidore est donc d'abord le suivant: comment rétablir une communication entre ce trésor déjà ancien, et de jeunes moines ou de futurs prêtres, qui ne sont plus "portés" par la vie intellectuelle et l'école de leur temps comme l'avaient été leurs prédécesseurs du IVe siècle?(9) Cette préoccupation, probablement ressentie d'abord par Isidore à l'école épiscopale de Séville, est l'un des motifs les plus pressants de la rédaction de toute son oeuvre littéraire, même non-exégétique.

De la simple lecture à l'exégèse, il fallait donc mener de front ce que nous venons d'appeler une double "alphabétisation", ordonnée à l'intelligence chrétienne des Écritures. C'est l'unité dernière de cette visée qui ordonne et unifie les activités d'Isidore grammairien et exégète —l'un n'étant pas séparable de l'autre—. Nous voudrions montrer ici comment s'est progressivement mise en place cette articulation des savoirs profanes et sacrés, en tenant compte de l'ordre chronologique probable des oeuvres d'Isidore. La première étape est celle des *Differentiae* et des trois petits manuels exégétiques: *Prooemia, De ortu, Allegoriae*. La grammaire sacrée s'épanouit ensuite dans la grande oeuvre des *Questiones*. Enfin, la compénétration raisonnée de la "grammaire sacrée" et de la "grammaire profane", annoncée dès le *De natura rerum* d'Isidore, trouvera son expression la plus ample et la plus nuancée dans l'encyclopédie des *Etymologies*, au terme d'un processus qui fut en réalité plus *cumulatif* qu'*évolutif*.

La chronologie généralement admise place significativement en tête de notre enquête le manuel grammatical des *Différences* et les trois opuscules bibliques que nous venons d'énumérer(10). Dès les *Differentiae rerum* apparaissent quelques points fondamentaux qui concernent l'exégèse scripturaire. Ainsi la relation typologique qui lie l'Ancien Testament au Nouveau se trouve posée, pour l'essentiel, dans une courte phrase: "Les promesses, recouvertes sous les figures des réalités sacrées, trouvent leur accomplissement dans la plénitude de l'Evangile"(11). Cette antithèse dense résume les correspondances qui règlent la lecture chrétienne de la Nouvelle Alliance à travers l'Ancienne: promesse-accomplissement; caché-dévoillé; figure-réalité accomplie. L'art augustinien de l'antithèse se trouve déjà ici dans cet état de "concentration didactique" que tempérera seulement, chez Isidore, certain usage pédagogique des énoncés synonymiques. Dans ce même ouvrage, une seconde antithèse oppose "la vaine curiosité des choses charnelles" à la Révélation du Sinaï "sur la montagne, c'est-à-dire par la contemplation d'En-Haut" (12).Cette imagerie est moins doctrinale que tropologique-ou spirituelle, au sens moderne et personnel du mot-(13). Vocabulaire et thème ont un ton plus intérieur; ils renvoient à un système métaphorique qui consonne avec celui des *Moralia* de Grégoire. Ils complètent

pour ainsi dire à la verticale l'horizontalitè de la typologie précédente[14].

Ces deux coordonnées de toute exégèse se trouvent également situées par "différence" avec l'acquisition des savoirs profanes. Une autre de ces *Differentiae rerum* propose en effet une hiérarchie très augustinienne entre "la science, ayant pour objet la connaissance", et "la sagesse, ayant pour objet la contemplation" [15]. Ces restes d'une dialectique des degrés simplifient, à des fins de persuasión ascétique, la relation entre science et sagesse qu'à la suite d'Augustin, Isidore nuancera considérablement dans ses autres oeuvres. Mais dès maintenant, une autre affirmation corrige la précédente, en posant que "l'éloquence sans la sagesse ne peut avoir de valeur"[16]. Cette sentence pose une relation à la fois cicéronienne et augustinienne entre mots et valeurs de vie. Ainsi, pour notre présent propos, rappelle-t-elle le lien fondamental et mystérieux qui existe entre science et sagesse. Elle implique le respect de tout art des mots qui n'est pas ignorant des visées de la sagesse - entendue en un sens plus biblique et sapientiel qu'antique et philosophique. La *differentia* distingue ainsi sans dissocier. Elle pose les jalons d'un espace exégétique ouvert aux savoirs profanes.

Les *Prooemia* - au sens premier, les "préludes" - s'insèrent dans la tradition de l'école, entre les *isagogae* de la philosophie antique et les *accessus ad auctores* médiévaux. Cet hellénisme a pris anciennement en latin le sens d'"introduction", aussi bien dans la rhétorique que dans la philosophie et le droit[17]. Le projet pédagogique se marque, dès le début de l'opuscule, dans cartaine obsession de l'abrégé[18]: "Pour le moment, c'est de manière cursive et abrégée que nous allons vous soumettre de courtes introductions aux textes eux-mêmes"[19]. Le même souci se note dans l'admiration exprimée pour le laconisme du prophète *Abdias*, ou pour ces *Epîtres de Pierre* qui contiennent "en un modeste réceptacle de grandes pensées et de grands mystères"[20]. Pour un peu, les *Prooemia* reprocheraient aux auteurs bibliques une *macrologia* condamnée par les livres sapientiels et, à leur suite, par la rhétorique isidorienne...[21]

Dès ces résumés, la souci d'indiquer comme "à la clé" de certains livres l'orientation d'une "lecture christique" manifeste neanmonis la visée dernière de l'abréviateur. Tout est déjà dit, en ce sens, à propos d'Isaïe: "Le reste de son livre concerne le Christ ou l'Eglise de la gentilité"[22]. Le lecteur est ainsi averti d'avoir à observer comme un filigrane christique dans la trame textuelle de l'Ancien Testament. Cela n'empêche pas Isidore d'y prêter attention à la catégorie de la cause, et de définir le contenu des quatre premiers livres du *Pentateuque* comme "propias rerum gestarum causas": on est là proche de la notion *d'origo*, et donc d'étymologie [23]. Mais il oppose aussi, à l'*eruditio* de l'auteur des *Paralipomènes* l' "erreur des sciences mondaines" que signifie le désert de Moab [24]. La dialectique de proximité et de distance envers le savoir profane, et donc au premier rang la grammaire, est ainsi déjà présente dans cet opuscule. Les équivalences élémentaires alignées ici entre les visions prophétiques et leur signification christique n'en constituent pas moins un véritable "glossaire de la prophétie": c'est bien une collection d'*interpretationes*[25].

Les méthodes de présentation de l'opuscule s'apparentent ainsi, comme naturellement, aux catégories fondamentales de l'entendement grammatical isidorien.

Le projet d'une initiation rapide, et aisément mémorisable, est présent au

titre même du petit traité *Sur la naissance et la mort des Pères.* Les proccupations d'une grammaire sacrée, à la manière et à la suite de Jérôme, y apparaissent dans la récurrence de certains centres d'intérêt. Telle l'onomastique des *nomina sacra,* mais aussi l'intérêt pour les toponymes et les curiosités locales, et même certain goût pour la précision de *l'origo* qui trouve à se satisfaire dans les généalogies. Dans la forme, apparaît la tension typiquement isidorienne entre les tendances opposées à la *sententia breuis* et à une synonymie qui se justifie par l'habitude antique des exercices scolaires de *uersio,* ordonnée ici à la mémorisation de ces notices[26]: il faut inculquer l'essentiel, mais avec une insistance efficace, à des commençants. Que les contenus soient profanes ou sacrés, la pédagogie est la même.

Privilégiant les relations métaphoriques de *similitudo,* sinon d'une *analogia* d'un type particulier, les *Allegoriae* portent un nom dans lequel convergent de longues traditions exégétiques, à la fois antiques, juives et chrétiennes. Quand on sait la complexité des interférences antérieures entre ces trois traditions, on admire avec quelque inquiétude le projet didactique de cette "traduction" (*interpretario*) d'un certain nombre d' "allégories" contenues dans les Ecritures. Isidore définit son projet comme celui de "rendre simples et claires pour le lecteur les réalités recouvertes par les images sous le voile de l'allégorie"[27]. Encore abstraite, cette définition aurait pu être adoptée par un grammairien antique épris d'exégèse allégorique d'Homère ou de Virgile. Mais deux indications précisent aussitôt l'orientation religieuse chrétienne d'un tel programme. Sans pouvoir "développer en toute plénitude les mystères des figures", l'explication a pour fin "que l'on puisse comprendre à la fois ce qui précède et ce qui suit"; claire allusion aux deux pôles de la typologie[28]. Puis le lecteur est provoqué à mettre en pratique ce qu'exprimait le fameux "intellige ut credas" d'Augustin; Isidore déclare: "Nous proposons cela à ta connaissance, pour qu'elle le considère et le mette à l'épreuve"[29]. La "signification", le déchiffrement des allégories, est ici au coeur du propos, et s'exprime à travers toute une gamme de verbes exprimant l'acte de signifier [30].

La glose sacrée se superpose souvent à la glose profane, qui traduit d'abord par un nom commun le nom propre biblique: c'est donc à la fois une *glose* et une *synonymie* qui sont mises en oeuvre. Le souci d'actualisation amène Isidore à mettre aussi en valeur ce qu'on peut appeler une seconde typologie entre les réalités du Nouveau Testament et celles de l'Eglise. Cette leçon de lecture allégorisée puise dans les réseaux complexes de relations allégoriques établis par les exégètes latins classiques du IVe siècle. Evitant les subtilités d'Ambroise et de Grégoire, Isidore a le souci de procéder terme à terme, avec la minutie pédagogique d'un grammairien antique. Il s'en tient ainsi à une pédagogie élémentaire de l'exercice de la foi dans la "lecture divine".

Cette pédagogie exégétique trouve son couronnement dans la grand traité au double titre d'*Interprétation exégétique des sens sacrés et spirituels* ou *Questions sur l'Ancien Testament.* La critique s'accorde avec la *Renotatio Isidori* de Braulion de Saragosse pour placer l'ouvrage à la fin de la carrière littéraire d'Isidore - Braulion précise: entre le *De origine Gothorum* et *l'Etymologiarum codex*[31]. Mais Braulion parle de deux livres, là où un seul nous a été conservé. Cette perte semble confirmée et précisée par la préface même d'Isidore: "Et comme, depuis longtemps déjà, un commentaire complet a été composé par nous

selon le sens littéral, il est indispensable, puisque le fondement de ce sens littéral se trouve précéder (notre ouvrage), que le suive ici le sens allégorique''[32]. Suivant le mouvement premier de l'exégèse chrétienne, les deux livres allient donc de l'"histoire" à l'"esprit"[33].

Cette constatation ne facilite pas notre enquête; elle appelle trois observations. C'est évidemment à propos du sens littéral que la grammaire antique était susceptible d'apporter davantage à cette exploration exégétique du premier niveau. Ceci, d'autant plus que la phrase d'Isidore invite, par son *iam pridem*, à placer ce livre disparu dans les débuts, de la production littéraire isidorienne[34]. Enfin, le faible avancement de l'étude des sources des *Quaestiones* ne permet ici que de procéder à quelques sondages, pour apprécier l'usage très diversifié qu'Isidore a fait de ses multiples sources. Du moins peut-on formuler déjà le programme d'une enquête. Isidore le trace lui-même, par une énumération précise; car sa préface n'aligne pas moins de huit auteurs, d'Origène à Grégoire: Hilaire excepté, elle mentionne les grands évêques exégètes du IVe siècle, sans oublier Victorin et Jérôme, mais aussi Fulgence et Cassien[35]. L'habitude isidorienne d'aligner un peu intemporellement ses "auteurs"[36] se trouve ici justifiée par certaine homogénéité de la tradition exégétique de la grande Eglise, et par la forte empreinte origénienne sur toute cette exégèse occidentale[37].

Il n'empêche que la variété des personnalités et des publics, en diversifiant les genres littéraires exégétiques, peut permettre de distinguer trois grands types d'exégèse, susceptibles d'interférer dans la rédaction des *Quaestiones*. D'abord la tradition d'une exégèse savante, approfondie, donc souvent hésitante, représentée éminemment par Origène et Jérôme. Isidore n'a pas manqué d'y puiser, quitte à la simplifier considérablement[38]. Mais l'évêque de Séville, étant lui-même "ministre de la Parole", a été plus directement attiré par la masse des commentaires prêchés. Les observations que nous avons faites sur l'utilisation considérable des *Enarrationes in psalmos* d'Augustin, dans le cadre profane des premiers livres des *Etymologies* sur les *artes*, invitent à penser que l'exégèse militante'' d'Augustin correspondait mieux aux fins pratiques de l'enseignement isidorien, et à l'usage qu'en pourraient faire des prédicateurs[39]. L'exégèse chaleureuse et claire d'Augustin correspondait mieux aux besoin du temps: les emprunts abondants que lui a faits Césaire d'Arles dès le début du VIe siècle ne peuvent qu'appuyer cette vue des choses[40]. Le Sevillan n'a pas moins puisé dans une exégèse plus polémique d'Augustin, comme le montrent d'indéniables emprunts au long traité d'Augustin *Contre Fauste le manichéen*: on le voit clairement à propos de l'exégèse de Noé et de l'arche dans les *Questiones* d'Isidore[41].

Pour bien situer un troisième type d'exégèse, également utilisé par Isidore, il faut suivre le mouvement d'une allégorie qui va du Christ à l'Eglise, et de celle-ci à la vie de foi personnelle de chacun de ses membres[42]. Cette filière spirituelle est représentée par des oeuvres majeures comme les *Conférences* de Jean Cassien et les *Moralia* de Grégoire le Grand. Auteur d'une *Règle* monastique, mais aussi des *Synonymes* ou *Lamentation de l'âme pécheresse*, Isidore ne pouvait négliger une lecture de la Parole plus directement ordonnée à la construction de l'homme intérieur. Dès son *De natura rerum*, il avait emprunté aux *Moralia* bien des allégorisations des phénomènes naturels. L'examen de quelques emprunts des *Quaestiones* aux *Moralia* montre que ceux-ci sont plus littéraux et

suivis que ceux qu'Isidore fait à l'Origène latin ou aux traités d'Ambroise. Paradoxalement, c'est donc à l'un des exégètes les plus proprement spirituels qu'il doit cette minutie de correspondances allégoriques, dont la forme et l'esprit ressemblent de si près aux méthodes des scoliastes et des grammairiens antiques; il semble ainsi modeler la facture de cette grammaire sacrée sur les procédures d'exposition de la grammaire profane.

La couleur eschatologique de certains de ces emprunts grégoriens -ainsi sur l'Antéchrist- ne fait que pouser à son terme le mouvement diachronique de l'allégorie, tel qu'il est défini à trois reprises dans la préface des *Quaestiones*. A l'inverse de l'orientation étymologique, qui cherche à lire dans l'origine des mots la vérité ultime des êtres et des choses(43), l'interprétation allégorique chrétienne s'oriente elle aussi des mots, personnages et récits "figurés" vers l'ultime réalité de leur réalisation, mais en descendant le cours du temps vers "les réalités à venir"(44). Mais cette symétrie des orientations n'entraîne pas une antinomie dans les démarches intellectuelles. On l'a dit à propos du manuel des *Allegoriae*: les démarches de l'analogie, de la glose, de l'étymologie peuvent être mises -et sont mises, de fait,-au service premier de cette démarche neuve, que résume si bien le verset de *l'Epître aux Hébreux* cité dans la préface des *Quaestiones:* "La Loi (ancienne) possède l'ombre des biens à venir, mais non pas l'image exacte de la réalité"(45). "Dans les récits prophétiques", ajoute Isidore, "ce qui est dit présente une résonance destinée à signifier l'avenir"(46); mais déchiffrer la signification des mots et des textes définissait aussi la mission intellectuelle du grammairien antique et de sa pédagogie: là est la connivence profonde entre grammaire sacrée et grammaire profane, qui définit l'unité de structure des procédures de la culture isidorienne. Le Sévillan y est d'autant plus attentif, que sa méthode anthologique (l'image des fleurs butinées est dans la même préface) veut s'adresser à tous les publics: "non seulement aux spécialistes, mais aussi aux lecteurs difficiles à qui répugne un trop long duscours"(47). L'exemple d'Augustin dans ses sermons exégétiques a défini sur ces points l'exemple d'une pédagogie ecclésiale qui s'adresse à tous (48).

Car les grands exégètes où Isidore a puisé étaient eux-mêmes et bien plus que lui, imprégnés dès l'origine par les contenus et les méthodes des arts profanes. Le vocabulaire technique de l'exégèse sacrée s'est souvent inspiré de celui de l'exégèse profane - quitte à lui faire subir des mutations sémantiques, qui ne sauraient pourtant avoir radicalement transformé les *habitus* intellectuels et les catégories mentales. Comme ses prédécesseurs et *auctores,* Isidore, dans ses *Quaestiones,* "souffle le chaud et le froid" sur la valeur de la culture profane. Si les plaies d'Egypte sont allégorisées par lui en "philosophes, poètes, hérétiques, orateurs et idolâtres" tous condamnés en termes aussi durs(49), si à deux reprises Isidore dénonce "l'étude entachée de paganisme des lettres de ce monde"(50), il reste que cette formule même pourrait signifier que ces lettres peuvent aussi faire l'objet d'une étude que peut ne pas être *superstitiosa*. A cette interprétation, nous encouragent l'exégèse des deux fameux passages bibliques sur "les bijoux des Egyptiens" et sur l'union de l'Israélite à la captive païenne "rasée"; ils reçoivent l'un et l'autre des interprétations positives traditionnelles: "les connaissances conformes à la coutume des païens ne sont pas acquises par une étude inutile", et la "captive rasée", "signifie un savoir rationnel dont on découvre la sage expression chez les païens"(51). Ainsi les *Quaestiones* por-

tent en elles-mêmes, dans la fidélité à la tradition exégétique dont elles se réclament et se tissent, une ouverture raisonnée aux savoirs antiques. Leur genre anthologique, leur structure analytique, les catégories intellectuelles de leur exégèse demeurent, à travers une juste appréciation de la pensée de leurs *auctores*, dans la mouvance formelle de la grammaire antique et de ses méthodes de pensée et de travail: celles qu'Isidore a encore connues aussi bien directement qu'à travers le grans exégètes chrétiens, qui eux-mêmes ne les avaient pas ignorées.

On le perçoit mieux encore en constatant que, dès 613, l'auteur du *Traité de la nature* avait délivré le plus suspect des savoirs antiques aux yeux des chrétiens -l'astronomie si souvent confondue avec l'astrologie-, de l'épithète de *superstitiosa* ("entachée de paganisme), pour autant "qu'on la considère avec un savoir sain et sobre"[52]. Le judaïsme hellénistique ouvert à la *paideia* grecque lui avait alors fourni la caution du *Livre de la Sagesse*, le livre biblique de cet auteur que nous appelons aujoud'hui "le Salomon grec", mais qu'Isidore identifiait, avec la tradition chrétienne antique, au roi Salomon en personne[53].

Dans cette préface si importante de son *Traité*, Isidore s'était même fait fort de présenter cet art "de préférence tel qu'on le trouve libellé dans les oeuvres des écrivains catholiques". Et il avait tenu parole, en récupérant dans l'*Exameron* d'Ambroise et les *Moralia* de Grégoire, dans le *Commentaire* de Jérôme *sur Isaïe* et les sermons d'Augustin sur les *Psaumes*, les *membra disiecta* d'un savoir astronomique profane assez cohérent[54]. Cette reconversion, paradoxale mais irréprochable, se poursuivrait pour tous les savoirs, profanes comme sacrés, dans l'encyclopédie des *Etymologies*: l'astronomie devenue "captive" des Pères y était bien épurée de toute *superstitio*.

Mais la juxtaposition, dans la plupart des chapitres astronomiques du *Traité*, d'une astronomie chrétienne allégorisée à une astronomie profane, conférait à celle-ci le rôle de *fundamentum litterae* dans l'exégèse biblique: elle procurait le sens littéral sur lequel pouvait s'élever la construction d'un sens spirituel. L'exposé de la "nature" du soleil préparait la phrase: "Mais à vrai dire, selon l'intelligence spirituelle, le soleil est le Christ"[55]. Cette alliance raisonnée entre nature et esprit était symétrique de celle entre histoire et esprit dans les récits de l'Ecriture[56]. Cette astronomie à la fois naturelle et allégorisée offrait dans l'espace de l'univers un duble savoir, symétrique du savoir exégétique dans le temp de l'histoire biblique. Cette correspondance trace comme le programme de ce que les *Etymologies* présentent en son état le plus achevé.

Dans cette somme ultime, tout s'ordonne autour d'une étymologie dont nous avons montré ailleurs la cohérence et l'originalité [57]. Parmi les sources complexes de cette étymologie, qui est une méthode et une pratique autant qu'une catégorie de pensée, aux cinq fillières antiques s'associe la pratique étymologique de l'exégèse juive et chrétienne. Cela est naturel dans une encyclopédie que se propose d'intégrer, sur le commun fondement de l'étymologie, la totalité des savoirs, sans isoler la science antique de la nouvelle sagesse chrétienne. Car il y a pour Isidore une compatibilité profonde -et d'abord, en plus d'un sens, *originelle*- de tous les savoirs humains. Dès ce savoir-"clé" qu'est la grammaire, l'ouverture au domaine de la Révélation, consignée dans la Bible, apparaît sous la forme d'une sorte d'infiltration de ce savoir sacré dans les savoirs profanes qui les précèdent méthodiquement[58].

Mais la chose devient plus explicite à partir du livre 5, "des lois et des

temps". Moïse le législateur de Dieu ouvre le livre, et la Bible reparaît à propos du *testamentum*, et de la peine du talion, avant que ce livre s'achève par un abrégé de chronique christianisée et actualisée[59]. C'est sur cet équilibre des traditions que se détache le livre 6 *De libris et officiis ecclesiasticis*. Une grammaire sacrée y trouve ainsi place entre les savoirs fondamentaux (sept arts, médecine et droit) et diverses spécialités et techniques (des livres 9 à 20). Est-ce un ordre pédagogique? Il est en tout cas logique -et étymologique- que la Bible -le Livre- y soit abordée par le biais *des livres*. L'ordre de la connaissance intellectuelle y est dépassé par la déclaration sur laquelle s'achèvent les notices sur les titres des différents livres de la Bible: "Tels sont les écrivains des livres sacrés qui, en prenant la Parole par le Saint-Esprit, ont couché par écrit, pour notre formation (*eruditionem*), à la fois des préceptes de vie et une règle de foi"[60]. L'accès aux savoirs bibliques est ainsi ordonné à une double pratique religieuse, indépendamment des restes importants de philosophie morale antique dispersés en d'autre livres des *Etymologies*[61]. La suite du même livre 6 manifeste d'ailleurs une tranquille interférence du profane et du sacré: ainsi les traductions de l'Ecriture et les transferts de livres à Rome, ou les polygraphes antiques et chrétiens: Varron el Didyme, Origène et Jérôme assument ainsi une sorte de patronage commun des *Etymologies* d'Isidore -Augustin étant classé à la fin "hors concours"-[62]. La tripartition traditionnelle des ouvrages d'Origène en scolies, tomes et homélies y apparaît sous des définitions techniques strictement sécularisées. Le genre des préceptes est illustré par deux articles du *Décalogue* et... deux préceptes agronomiques tirés des *Géorgiques*; et son invention est partagée entre "Moïse chez les Hébreux" et "le devin Marcius chez les Latins"[63].

Ce concordisme culturel est l'héritage d'un certain libéralisme chrétien antique: celui qui avait inspiré les *Institutions* de Lactance -sûrement connues d'Isidore-, et promu Virgile parmi les prophètes du Christ. Il est encore plus surprenant de voir l'auteur des *Quaestiones* ne définir ici le mot *quaestio* qu'avec la sèche technicité d'un juriste ou d'un rhéteur: "cum quaeritur an sit, quid sit, quale sit"[64]. Et pourtant, des matériaux et des instruments de l'*ars libraria*, on va passer ensuite aux canons scripturaires et conciliaires, au comput et aux fêtes chrétiennes et juives, et à un long chapitre des "offices", dont la tradition proprement antique est presque complètement absente[65].

Le livre 7, "sur Dieu, les anges et les saints", ramène à l'ample tradition juive et chrétienne des *nomina sacra*: non seulement ceux de Dieu, de ses personnes trinitaires et de ses anges, mais les noms "des personnages bibliques ayant valeur de présages", avant ceux des patriarches, puis des prophètes[66]. Ces chapitres donnent une certaine idée de ce qu'on pouvait lire dans le premier livre perdu des *Quaestiones*. De ces hommes aux noms prophétiques, Isidore dit en effet: "Bien qu'il s'y trouve un sens sacré d'ordre spirituel, nous ne nous attachons, pour le moment, qu'à l'intelligence littérale du sens premier"[67]. Une telle phrase est curieusement symétrique et complémentaire de celle que nous avons extraite de la préface des *Quaestiones*, sur l'accès second, qui mène du sens littéral au sens allégorique. De fait, c'est l'ordre de leur apparition dans la Bible qui est suivi dans ces chapitres des *Etymologies*, sur les noms des hommes de Dieu. Ces collections de scolies patristiques, puisées aussi dans les commentaires anciens du *Vetus testamentum*, viennent à point nous instruire sur certaines démarches d'Isidore, en quête du sens littéral de l'Escriture. L'éty-

mologie des noms propres y prend place au prémier rang, parmi les *fundamenta historiae*[68].

Ce paracours à la fois grammatical et exégétique à travers quelques oeuvres d'Isidore nous a montré comment son attitude devant l'exégèse biblique est, dans son détail, diversifiée, complexe, mais néanmoins cohérente. L'échelonnement chronologique de ses oeuvres manifeste moins une mutation que le développement de quelques grandes intuitions; celles-ci sont discrètement posées dès le début de son activité littéraire, mais elles s'affirment plus nettement dans le *Traité de la nature*. Elles trouvent des formes d'expression complémentaires dans les modalités d'utilisation respectives des sources patristiques dans les *Quaestiones* et les *Etymologiae*.

L'élaboration d'une pédagogie chrétienne de l'exégèse scripturaire reste pour Isidore l'objectif essentiel. C'est par rapport au service de la Parole -cette fonction première du ministère sacerdotal- que s'ordonne l'ensemble de sa conception et de sa pratique de toute culture. Grammaire profane et grammaire sacrée prennent chacune leur place dans une hiérarchie des savoirs, comparable à (et héritière de) la hiérarchie antique des arts et de la philosophie. La sévère leçon de Grégoire le Grand à Cassiodore, qui avait pour ainsi dire mélangé les genres et troublé cette hiérarchie en donnant primauté à une analyse grammaticale et rhétorique du texte de *Psaumes*, a été respectée par le frère de Léandre[69].

Mais cette hiérarchie des ordres de réalité, des fins et des moyens, n'a pas nui à une sorte d'osmose pédagogique entre exégèse et grammaire: comment aborder sérieusement la première, si l'on ne se plie d'abord aux méthodes et aux catégories de la seconde? Même les livres inspirés ont été traduits, et transmis à Isidore, en un latin que ses biblismes, soutout lexicaux, n'ont pas exempté des usages syntaxiques et stylistiques de la langue latine, y compris de ces figures parmi lesquelles on trouve, avec leurs noms techniques remontant à la grammaire grecque, la métaphore et l'allégorie. Pour se saisir d'un texte sacré, l'*interpretatio ad litteram* ne peut donc se passer des services d'une *exegesis* élémentaire, qui a gardé au sens traditionnel du mot, sa valeur propre, et purement grammaticale.

On le verrait plus clairement si notre lecture des *Allegoriae* et du second livre subsistant des *Quaestiones* se trouvait mieux équilibrée par celle du premier livre disparu, consacré à l'établissement du sens littéral. Du moins peut-on faire fond sur ses sources hiéronymiennes et augustiennes en ce domaine, et même en lire encore quelques reflets dans les chapitres consacrés aux étymologies des noms bibliques, au septième livre de l'encyclopédie d'Isidore. Ils font appel aux ressources de méthodes pratiquées jadis par la grammaire antique, mais aussi par l'exégèse d'un judaïsme ouvert à l'hellénisme.

Cet appui mutuel des savoirs paraît à Isidore d'autant plus naturel qu'il en trouvait confirmation pratique chez Jérôme, et théorique chez Augustin. L'éloignement chronologique d'un paganisme classique depuis longtemps disparu le libérait des tensions apologétiques encore si sensibles dans la *Cité de Dieu*. Même si les sources patristiques d'Isidore ont porté jusqu'à lui une défiance convenue, sinon conventionnelle, à l'égard de la *superstitio*, ce nést plus dans la culture intellectuelle que celle-ci subsiste en son temps. La Bible commence d'être ce que dit d'abord son nom: Livre parmi les livres. A ce titre les

outils intellectuels de la grammaire sont aussi indispensables à son explication première qu'à celle des auteurs antiques. A ce niveau que nous dirions linguistique, tout texte est d'abord justiciable d'une exploration grammaticale commune. Cette conviction, qui garde leur autonomie aux valeurs temporelles de l'intelligence, dans leur ordre propre, n'empiète pas sur la foi, seule capable d'adhérer au *sacramentum*. Mais cette conviction d'Isidore est encore fidèle aux traditions antiques; à bien y réfléchir, elle s'avère aussi fort moderne. Et surtout, elle annonce, dans toute sa richesse de sens, la maxime d'un des plus grands humanistes carolingiens, l'abbé Loup de Ferrières: "Il faut désirer la sagesse pour elle-même" -entendons qu'elle soit profane ou sacrée- "Propter se ipsam appetendam sapientiam".

NOTAS

1. La bibliographie est encore très indigente, pour ce qui touche à l'exégèse isidorienne, ses sources, ses méthodes, sa signification et donc sa relative originalité. Depuis les deux études analytiques de S.M. ZARB et F. OGARA dans les *Miscellanea isidoriana* de 1936, la rareté des travaux ressort de l'excellente bibliographie isidorienne de J. HILLGARTH, *The Position of Isidorian studies, A Critical Review of the Literature 1936-1975*, dans son recueil de travaux *Visigothic Spain, Byzantium and the Irish*, London, 1985, p. 874-875; on doit y ajouter seulement l'article de J. CHANTILLON signalé *inf.*n.36. Il faut attendre les nouvelles éditions, en cours de publication ou de préparation, des opuscules exégétiques d'Isidore dans la coll. ALMA (Paris, Belles-Lettres). La première, celle d'*Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu patrum*, Paris, 1985, par C.César CHAPARRO GOMEZ, vient de sortir; celle des *Allegoriae*, par D. POIREL, soutenue en 1986 comme thèse de l'Ecole Nationale des Chartes, devrait sortir en 1987; celle des *Prooemia* est préparée par H. SAJUS. Les travaux les plus proches de la présente recherche sont l'étude d'ensemble très riche de H. de LUBAC, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Escriture*, 4 vol., Paris, 1959-1964: en particulier au t. 1,2, les pages 158 (ordres de sens chez Isidore), 237s. (I. et Origène), 295 (esquisse de la méthode d'I. sur un passage précis); voir aussi A. NEMETZ, *Literalness and the sensus litteralis*, dans *Speculum*, 34 (1954), p. 82-84. Pour mettre en place l'exégèse isidorienne dans les méthodes de pensée et de travail du Sévillan, voir notre *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983[2], t.1, p.38 sq. et 2, p.783 sq; et les additions *ad loca* dans le nouveau t.3 (Notes complémentaires et supplément bibliographique).
2. C'est le titre de la belle étude de J.- Cl. FREDOUILLE sur Tertullien, parue en 1972 à Paris. Sur l'exégèse antique, outre le travail d'ensemble de H. de LUBAC (cité n. préc.), au t.1, 1, ch.3 ("Origines patristiques"), voir son grand livre *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Escriture d'après Origène*, Paris, 1950. Mais aussi, dans la collection des *Etudes augustiniennes*, les travaux d'Y. M. Duval sur l'histoire de l'exégèse du livre de *Jonas*, et de P.Jay sur l'exégèse de Jérôme d'après son *Commentaire sur Isaïe*, ainsi que les riches bibliographies de ces deux ouvrages, dont le dernier vient de sortir en 1985.
3. Sur cette phase de l'histoire de l'éducation européenne, et le problème de la place de la tradition profane dans une nouvelle culture, dominée par les besoins des écoles épiscopales et monastiques, voir les travaux de Pierre RICHÉ: en particulier *Education et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1972 [3]; et *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien*, Paris, 1979.
4. Sur l'utilisation du *De doctrina christiana* par l'auteur des *Etymologies*, voir notre Isidore de Séville, aux pages indiquées *s.v.* dans l'index, t.2, p.932. Découverte de P. CAZIER, *Le "Livre des Règles" de Tyconius, sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore*, dans *REAug*, t.19,

1973, p.241-261.

5. Licinien de Carghagène, *ep.*1,2, p.86 Madoz: "Adtestantur huic eximie doctrine sancti antiqui patres, doctores defensoresque ecclesie, Ilarius, Ambrosius, Agustinus, Ambrosius". Le contexte montre qu'il s'agit de l'appui que ces Pères apportent à la doctrine traditionnelle exposée par Grégoire le Grand dans sa *Regula pastoralis*. Mais il n'en reste pas moins que c'est sans doute la plus ancienne attestation de l'*auctoritas* en quelque sorte collégiale reconnue à ce quatuor de Pères latins; on sait qu'au Moyen Age, Hilaire y sera remplacé par Grégoire, comme le montre souvent l'iconographie des chaires à prêcher, au cours des derniers siècles.

6. Isidore, *Versus in bibliotheca*, 4 à 7 (éd. Ortega, dans *Helmantica*, t.13, n° 38, 1961, p.375 s.; tercet sur Jérôme (poème 7): "Hieronymus interpres variis doctissimus linguis / te Bethleem celebrat, te totus personat orbis,/ Te quoque nostra tuis promet bibliotheca libris". Sur la source romaine probable de plusieurs de ces *Versus* , voir notre *Isidore de Séville*, t.2, p.739 s.

7. Cette destinaion personnelle de la quasi totolité des oeuvres exégétiques de Jérôme, qui fait en particulier de tant de ses lettres des exemples particuliers de la littérature de *Quaestiones* exégétiques , vient d'être mise en lumière avec finesse par Pierre Jay, dans sa contribution, sur *Jérôme et la pratique de l'exégèse*, à l'ouvrage sollectif sur *Le monde latin antique et la Bible* (Coll. *Bible de tous le temps*), Paris, 1985, p.523 sq. C'est une perspective heureusement complémentaire de son étude technique sur Jérôme exégèse, citée *sup.*n.2.

8. Présentation récente, commode et substantielle, de ces trois instruments de travail du bibliste, dans J.N.D.KELLY, *Jerome, His Life, Writings and Controversies*, Duckworth, s.d. (Londres, 1975), p.154-157, à qui nous empruntons le terme de "trilogie".

9. Le projet exégétique d'Isidore s'insère ainsi dans le cadre plus général d'un programme plus vaste, répondant aux besoins particuliers de l'Eglise d'Espagne en son temps. Sur cette actualité pressante, voir, outre la 6e partie de Notre *Isidore*, p.735 sq., l'étude détaillée de J. FERNANDEZ ALONSO, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, 1955, et les observations souvent suggestives de H.J. DIESNER, *Isidorus von Sevilla und das westgothische Spanien*, Berlin, 1977 (et notre recension dans *Gnomon*, t.53, 1981, p. 779-786). Nous avons proposé de soustitrer cet ouvrage: "Considérations sur le *Sitz im Leben* des oeuvres d'Isidore".

10. Les résultats prudemment acquis par J.A. de ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras isidorianas*, dans *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, p.57-89 (tableau des résultats, p.88), n'ont pas été modifiés dans la récente présentations des oeuvres d'Isidore par M.C. DIAZ Y DIAZ, Introducción general, a *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, ed. bilingüe, 1(= i-1O) (coll. *BAC*), Madrid, 1982, p.108 sq. S'il propose avec beaucoup de prudence une date un peu ultérieure pour les *Differentiae*, en notant qu'elles supposent Isidore déjà évêque, ce qui les place après 600, donc toujours sensiblement au début de la production littéraire du Sévillan. On attend la datation proposée par C. Codoñer, dont l'éd. du livre 1 devrait paraître en 1987.

11. *Diff.* 2,33,126,*PL*,t.83, c.89 D («dans une longue et fondamentale "différence" entre Loi et "Evangile"»): "promisa... figuris obtenta sacramentorum... in euangeliis plenitudine consummantur". Pour bien se faire entendre, Isidore reprend, par une "version synonymique": "Legem enim euangelia complet, et significationem praecepti plenitudo testamentorum".

12. *Diff.* 2,34 ("Inter actiuam et contemplatiuam uitam"), 153, *ib.* c.91 B: "Vnde et populus cum legem acciperet a monte, id est a sublimi contemplatione, quasi carnalium curiositas remoueatur". Sur le ton grégorien de ce développement, voir l'étude de Cl. DAGENS, *Saint Grégoire de Grand, Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977.

13. Car la tropologie ne se réduit pas à la morale, comme y porterait un faux-sens tentant sur l'expression latine de *sensus morales*. Voir sur ce point l'analyse nuancée, et fortement argumentée par des textes, d'H. de LUBAC, *Exégèse médiévale*, t.1,2, Paris. 1959, ch.9 sur "La tropologie mystique", en particulier p.553; et P. JAY, *L'exégèse de Jérôme d'après le Commentaire sur Isaïe*, Paris, 1985, p.232-241: la tropologie désigne "le sens spirituel en son

sens le plus général".

14. Mais avec le même souci, conditionné et exprimé par la technique même de la *differentia*, d'une expression antithétique qui s'ordonne constamment comme une succession. Isidore va jusqu'à dire après Grégoire, dans le contexte immédiat, que la vie active "doit" précéder la vie contemplative.

15. *Diff.*,2,38 ("Inter scientiam et sapientiam"), 147, *ib.*,c.93 B: "scientia ad agnitionem pertinet, sapientia ad contemplationem". Le contexte ultérieur infléchit le sens de *scientia* en un sens de discernement moral, mais l'antithèse entre *agnitio* et *contemplatio* semble bien s'en tenir d'abord à une perspective de deux ordres de connaissance, que distinguent leurs objets respectifs -temporel ou éternel-.

16. La définition, à la fois vague et ample, de l'*eloquentia* comme "scientia uerborum", en ce texte de *diff.* 2,39,148, ib.c.93 C, donne d'autant plus de valeur au lien fondamental entre "éloquence" et "sagesse", ainsi exprimé: "Eloquentia sine sapientia ualere non potest". Cicéron aurait adhéré à la formule, non moins qu'à la définition, encore très antique, qui suit ici sous la plume d'Isidore: "Sapientia autem agnitio rerum et intellectus causarum". La définition s'apparente à celle du philosophe par Cicéron, dans *de orat.* 1,49,212 (voir notre *Isidore*, p.605,n.2).

17. Cicéron, *orat.* 230, appelle *prooemium* la préface d'une histoire du *Bellum Punicum*; il évoque, dans *Att.*4,16,1, le *prooemium* d'Aristote à ses oeuvres exotériques; il parle enfin de "legis prooemium" dans *Verr.* 1,111 et *leg.* 2,16. Sur l'importance de ce type de manuels parmi les sources d'Isidore, -qui cite d'ailleurs avant de donner la glose *isagoga* = *introductio*, et de la définir probablement à travers un extrait de Marius Victorinus-: voir notre *Isidore*, p.622.

18. C'est un trait fréquent dans les oeuvres tardives destinées à des fins pédagogiques, comme on peut le voir dès le IVe siècle par la floraison de *Breuiaria* et d'*Epitomai* de tout ordre: voir ib.p.700, et le suppl. bibliographique, t.3, p.1220. Voir aussi l'art. *Epitome*, dans *RAC*, t.5, 1961, c. 944 sq., par H. OPELT.

19. ISID. *Prooemia*, praef. 17, *PL*, t.83, c.160 B: "nunc cursim breuiterque in eos parua proemia narrationum subiciamus". Les *narrationes* sont ici les différents livres de l'Ecriture envisagés comme une *narratio* continue de l'histoire du peuple de Dieu; c'est aussi l'*historia* entendue en son sens exégétique premier.

20. Sur la concision d'Abadias (qui, de fait, remplit à peine 4 pages dans une traduction moderne); *ib.*67. Quant aux Epîtres de Pierre (*ib.*95), elles offrent "per bréue receptaculum magnas sententias et magana mysteria".

21. Sur ce *uitium orationis,* et les sources possibles de sa condamnation dans les *Etymologies,* voir *etym.* 1,34 (De uitiis), 8: "macrologia longiloquium, res non necessarias comprehendens" (le §7 définit aussi la *perissologia,* qui n'en diffère guère), et les deux sont condamnés comme des "uitia fugienda" dans *l'elocutio,* en *etym.* 2, 20, 3-4. Sur les deux passages, voir notre *Isidore,* p. 133, 136 et 292.

22. *Prooemia* 47, *PL,* t.83, c.167 B:"Reliqua uero eius uel de Christo uel de ecclesia gentiun sunt". Cette lecture christique du prophète Isaie avait trouvé, à l'âge d'or patristique, son expression classique en Occident à travers le grand commentaire de Jérôme sur le prophète, commentaire connu et utilisé par Isidore (cf. *Isidore,* t.2, p. 951), et sur lequel voir maintenant la thèse de P.Jay (citée *sup.* n.13).

23. C'est une recherche d'intelligibilité par un "retour aux sources", qui se traduit dans cette mise en valeur des "causes des evénements". Elle envisage curieusement le *Pentateuue* comme un instrument d'explication historique des événements du salut; cette démarche remonte des faits aux causes, comme l'étymologie remonte l'origine des choses à travers celles des mots.

24. *Prooemia* 44, *ib.*c.166c; la "uastitas Moab" est ainsi commentée: "error scientiae saecularis in silentium luctumque mutatur".

25. On se rappeller sur ce point que nous avons défini la glose comme une des quatre "catégories de l'enendement" isidorien: voir notre *Isidore,* p.47.

26. L'Alliance des deux modes d'expression n'est qu'apparemment contradictoire: la densité de la "sentence brève", souvent réduite à un groupe nominal (ou à un adjectif complété d'un ablatif) permet un usage serré de la synonymie;

celui-ci produit une sorte d'énoncé litanique horizontal, fortement découpé et rythmé, plus serré même que ne le seront les variations des *Synonyma* d'Isidore. Le Séublin constitue ainsi des notices au rythme simple et formulaire, faciles à lire et à retenir.

27. ISID. *alleg.* praef.1, *PL,* t.83, c.97-98; "Quaedam notissima nomina legis euangeliorumque, quae sub allegoria imaginarie obteguntur, et interpretatione aliqua egent, breuiter deflorata contraxi celeriter, ut plana atque aperta lectoribus redderem". Même si le projet exégétique chrétien est annoncé comme tel au début de la phrase, tout le reste de son vocabulaire est purement grammatical; et l'intention de décrypter l'allégorie est exprimée avec les mots de Cicéron: rapprocher, ici, "plana atque aperta", de Cicéron, *de orat.* 2, 329: "apertam narrationem... dicere... planius"; *Q.Rosc.* 43: "planius atque apertius dicam"; *Verr.*2,156: "quam apertissime planissimeque explicare". Le chapitre *d'etym.* 2,16 sur *l'elocutio,* invite (§2) à "aperte et suauiter dicere"; commentaire dans notre *Isidore,* p.282 et n.2.

28. *Ib.*sq. sur les contraintes d'abréviation d'une matière réduite: "nec libelli modum permisit efficere, nec plenissime figurarum mysteria explicare. Erat quidem sensus ita ut ex dictis quae posita sunt et praecedentia et subsequentia intellegantur". Les figures de l'Ancien Testament précèdent l'accomplissement qui les suit dans les réalités du Nouveau, et de l'Eglise.

29. "Haec itaque cognitioni tuae tractanda atque probanda offerimus ut quod in ratione uerborum et sensuum inerudite dependent, emendandum sollicite cures". L'Orosius auquel est adressée cette préface est, selon toute vraisemblance, un moine ou un clerc: peut-être le même le nom, deformé, est il celui de d'archevêque Aurazius de Toléde, selon l'hypothère séduisante -et récente- de Denis Poizel. Isidore requiert son aide por "revoir et corriger" cet opuscule —comme nous dirions aujourd'hui—. Mais c'est aussi un appel au contrôle et à la critique du lecteur, qui est ainsi invité à s'associer personnellment à la recherche exégétique.

30. On relève ainsi: *declarare, demonstrare, designare, exprimere, indicare, insinuare, interpretari, ostendere, praenuntiare, significare.* Seul *praenuntiare* explicite, dans toute cette série, la dimension horizontale et diachronique de la relation typologique. La catégorie grammaticale et anhistorique de la glose explicative *interpretatio* (équivalence posée dans la définition *d'etym.*1,30,1) domine la relation de correspondance entre signifiant et signifié dans tous les autres verbes; il s'agit surtout de *déchiffrer* un *sens: de-signare.* On est devant un précis de grammaire allégorique, autrement dit un "glossaire" répertoriant des correspondances explicatives qui renvoient à la définition grammaticale de la figure d'allégorie: "quando aliud dicitur, aliud intelligitur"; voir *etym.*1,37,22: "Allegoria est alieniloqium. Aliud enim sonat et aliud intelligitur": sous cette forme, en raison des exemples virgiliens qui suivent, la définition vient sans doute d'une scolie de Virgile: voir notre *Isidore,* p.153sq.

31. Voir la *Renotatio Isidori,* dans C.H.LYNCH y P.GALINDO, *San Braulio obispo de Zaragoza...,* Madrid, 1950, p.358; entre "De origine Gothroum" et "euangeliorum codicem", on y lit: "Quaestionum libros duos, quos qui legit ueterum tractatorum multam supellectilem recognoscit"'. Sur le genre littéraire des *Quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte, article classique de G.BARDY, dans la *Revue biblique,* t.41, 1932, p.200-216, 341-369, 515-537. Augustin avait également composé des *Quaestiones in Heptateuchum,* dont chaque rubrique correspond à la difficulté d'un passage précis. L'exposé des *Quaestiones* d'Isidore est bien plus enchaîné et, pour ainsi dire, apodictique; il présent bien davantage l'aspect d'un traité, ou plus exactement, d'un "commentaire suivi" et "composé".

32. ISID. *quaest.* praefatio, *PL,* t.83, c.207-208: "Et quia iam pridem iuxta litteram a nobis sermo totus contextus est, nunc est ut, praecedente historiae fundamento, allegorias sensus sequatur".

33. Pour emprunter cette claire antithèse au sous—titre de l'ouvrage classique de H. de LUBAC sur Origène (cité *sup.*n.1). Le mouvement diachronique, qui va du fondement littéral vers l'intelligence allégorique, est d'ailleurs aussitôt noté par Isidore en ces termes: "Nam fiducialiter quaedam ex his intelliguntur,

uere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum" (="en vérité comme des signes prophétiques, antécédents des réalités à venir").

34. Dans son introduction à l'éd. des *etym.* (citée *sup.* n.10), M.C. DIAZ Y DIAZ, p.150, a bien vu le problème posé par le commentaire disparu. Mais il traduit à tort, selon nous, le "iam pridem" du texte isidorien par "poco tiempo atrás", ce qui est contraire au sens usuel de *pridem*. Il ne prende pas position sur l'opinion de ceux qui ont voulu identifier ce livre perdu avec les *Prooemia* —c'est un compendium et non une véritable *interpretatio ad litteram*—. En revanche, il indique la présence probable, en certains mss. médiévaux, de scolies *ad literam* sur la *Genèse,* qui pourraient provenir de ce premier livre disparu (sans qu'il faille les identifier avec des fgm. du dit livre, comme il le suggère).

35. *Quaestiones,* fin de la *praefatio* 5, *ib.* c.209 A: "Scripta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hieronymo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio". L'ordre chronologique est notablement respecté, et les quelques résultats déjà obtenus sur les sources patristiques des *artes* dans les *Etymologies* justifient la possibilité d'emprunts effectifs à la plus grande partie des auteurs de cette liste. Le relief qu'Isidore y donne à Grégoire se justifie par des raisons personnelles (l'amitié entre Grégoire et son frére aîné Léandre), techniques (la minutie de l'allégorisme grégorien, répondant aux habitudes grammaticales d'Isidore), chronologiques (Isidore aime faire un ample usage des sources chronologiquement les plus proches de lui dans le temps, comme nous l'avons observé sur les *artes*). Sur les source des *Quaestiones,* outre les indications sommaires, mais souvent justes, de Grial (reproduites par Arévalo, et donc dans Migne), voir l'essai, surtout dirigé vers les sources origéniennes —qui sont loin d'être les seules, et surtout les plus fidèlement suivies à la latre— de Jean CHATILLON, *Recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in Vetus Testamentum* d'Isidore de Séville, dans les *Mélanges A.ROBERT,* Paris s.d. (1957), p.533-547.

36. L'ordre chronologique de la liste n'empêche pas Isidore d'assembler très librement, autour d'un sujet, des auteurs qu'il a tendance à "aligner" de manière un peu intemporelle, sans souci de reconstituer l'histoire de l'exégèse d'un texte donné.

37. Elle a été soulignée par tous les travaux de ces dernières décennies sur l'histoire de l'exégèse occidentale: ceux d'H. de LUBAC, Y.M. DUVAL, P. JAY (cités *sup.*) L'exégèse origénienne de l'Ancien Testament a été connue d'Isidore par certaines traductions anciennes, ou même hispaniques: on peut le montrer pour les *Tractatus* de Grégoire d'Elvire, qu'il paraît d'ailleurs avoir feuilleté de manière assez fantasque, retenant ici une formule, et là une phrase entière: nous pourrions le montrer en détail pour le *tract.* 6 et le commentaire isidorien de *Gen.* 49 ("bénédictions des patriarches").

38. L'ample texte d'Origène (cité n. préc. dans sa traduction par Grégoire d'Elvire) se trouve réduit à une sorte de mot à mot "juxtalinéaire" de l'allégorie christique, aussi irrégulier dans ses choix que dans ses procédés de *contaminatio* et de réécriture. D'un bref fragment choisi et reproduit, Isidore tire un développement synonymique à des fins de mémorisation destinée au lecteur. On ne voit que rarement, à la différence des savantes perplexités de Jérôme devant des traditions et des sens distincts, Isidore laisser coexister des explications différentes d'un même verset.

39. Par exégèse militante, il faut entendre non seulement les sermons, mais aussi certains traités polémiques où la discusion porte justement sur le sens "allégorique" de tel passage (cf. *inf.* n. 41).

40. Sur Césaire et Augustin, partir de l'introd. du t.1 de l'éd. procurée par M.J. DELAGE, dans la coll. *Sources chrétiennes,*, n° 175, Paris, 1971, p.100: "Augustin... a laissé sa marque sur près d'une centaine de sermons" (de Césaire); il arrive ainsi largement en tête des *auctores* de l'évêque d'Arles.

41. Comparer ISID. *quaest.* 7,2 et AVG. *C. Faust.* 12, 14. On observe dans le détail une constante réécriture, mais aussi de curieuses *translationes* de fragments entiers, sans doute en vue d'une "remise en ordre pédagogique" dont il conviendrait d'étudier de près les intentions et les résultats. Ce sera l'indispensable travail de l'éditeur.

42. Sur ce développement logique de l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament, fondée sur une recherche du Mystère du Christ et de l'Eglise, excellentes analyses d'H. de LUBAC (ouvrages cités *sup*.n.1).

43. Voit en dernier lieu notre étude détaillée d'*etym*. 1,29 "de etymologia" dans *Cohérence et originalité de l'étymologie isidorienne*, in *Mélanges E. ELORDUY*, Bilbao, 1978, p.113-114. Cette foi dans la vérité des origines correspond à une orientation majeure de la pensée antique sur le temps, qui s'est particulièrement exprimée et diffusée par la pensée stoïcienne; c'est un trait essentiel de la culture isidorienne: *Isidore*, p.871.

44. La préface des *Quaestiones* (c.207 sq.) répète successivement: "praenuntiatione futurorum... praefigurationes mysteriorum... indicia praecedentia futurorum". Avenir envisagé à partir du contenu de l'Ancien Testament, dans la double perspective des temps évangéliques, et du retour du Christ à la fin des temps: les deux Parousies sont ainsi "mises en perspesctive" dans l'exégèse de "la prophétie".

45. *Hebr.* 10,1, cité dans praef. 1,*ib*.: "nec docens Apostolus diceret: lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum". On sait que, dans ce texte, le mot *umbra* (grec *skia*) doit être entendu au sens d'"esquisse", tandis qu'*imago rerum* signifie le Christ, justement seul appelé, en *Col.* 1,15, "image du Dieu invisible".

46. *Quaest.* praef.4, *ib*.c.208 C - 209 A: "ita in his propheticis narrationibus quaeque dicuntur aut aliquid sonant in significationem futurorum". Le verbe *sonare*, qui surprend d'abord, est en fait directement emprunté à la définition grammaticale de la figure d'"allégorie": texte des *etym.* cité *sup*.n.30, s.f.

47. *Ib.* §2. S'il veut présenter une *anthologie* qui serve de *manuel* ("*flores lectos* ad *manum* faciens"); c'est pour tenter de satisfaire le plus large public possible: "offerimus non solum studiosis, sed etiam fastidiosis lectoribus, qui nimiam longitudinem sermonis abhorrent". Cette hantise du *fastidium* remonte aux rhéteurs de l'Empire et à Quintilien, mais elle se justifie de manière plus grave et réelle par la baisse générale du niveau de la culture au temps d'Isidore, et par l'atrophie de l'attention intellectuelle qui en est justement la conséquence première.

48. Voir, p.ex., notre analyse de *La pédagogie augustienne des rythmes du temps dans les Enarrationes in psalmos*, in *Le temps chrétien*, Colloque international du CNRS (1981), Paris, 1984, p.369-382. Et aussi les travaux de P. BORGOMEO, S. POQUE, F. VAN DER MEER, sur l'exégèse augustinienne, en attendant le volume sous presse sur *Saint Augustin et la Bible* , dirigé par A.-M. LA BONNARDIERE, dans la coll. *Bible de tous les temps.*

49. *Quaest. in Exod.* 14, 1, c.292 C: "Aquae Aegyptiae erratica et lubrica philosophorum sunt dogmata"; 3, *ib*.: "ranae... carmina poetarum qui, inani quadam modulatione, mundo huic deceptionis fabulas intulerunt"; 5, c.293 A.: "Hoc ergo animalis genus (= cyniphes) subtilitati haereticae comparatur"; 9, c.293 C: "per muscam caninam forensem hominum eloquentiam, qua ueluti canes inuicem se lacerant"; 10, *ib*.: "animalium nece... Vecordia in hoc arguitur stultitiaque mortalium qui, tamquam irrationabilia pecora, cultum et uocabulum Dei imposuerunt figuris non solum hominum sed et pecudum" (même signification donnée aux premiers nés des Egyptiens). Ce réquisitoire, de source origénienne, est sans nuances.

50. *Quaest. in Leuit.* 17,2, c.335 C: les "studia superstitiosa saecularium litterarum" sont mis sur le même plan que les "doctrinae haereticorum", pour la lecture "allégorique" des *panes alienigenae* (de *Ieu*.22,25) qu'on ne doit pas offrir à Dieu. De même, celui qui vole du butin de Jéricho consacré à Yahvé (*quaest. in Iosue* 8,2, c.375 A) est celui "qui in ecclesia haereticorum infert dogmata, uel superstitiosa saecularium litterarum studia". Origène disait seulement, propos de ce vol d'une "langue d'or" dans le butin "anathématisé" de Jéricho (trad. de Rufin, *in Iesu Naue* 7,7) qu'il fallait y voir les paroles séductrices des philosophes et des poètes païens, introduites dans l'Eglise par Valentin, Basilide et Marcion: on voit combien la pensée origénienne est ici simplifiée et déformée dans la formule isidorienne.

51. *Quaest. in Exod.* 16,2, c.295 A: "auro et argento et ueste Aegyptiorum signi-

ficatae sunt quaedam doctrinae quae ex ipsa consuetudine gentium non inutili studio discuntur"; et *quaest. Deut.* 18,6, c.368 C: "Alii putauerunt hanc mulierem captiuam, decoram specie, rationabilem aliquam disciplinam significare, quae sapienter dicta inuenitur apud gentiles" Le premier texte pourrait résumer largement l'interprétation d'AVG. *doctr. christ.* 2,40,60; le second celle d'HIER. *epist.*21,13. Mais la perspective pédagogique assez étroite d'Isidore apparaît dans son emploi vague des mots *doctrina* et *disciplina*.

52. ISID. *nat.* praef.2, p.167, 15 Fontaine: "Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerantur". On note les analogies de vocabulaire, et même de pensée, avec les textes cités *sup.* n.50; en particulier pour l'emploi de *superstitiosus* au sens de "païen, entaché de fausse religion", -que l'on trouve déjà appliqué aux rites païens par Tertullien et Minucius Félix au III[e] siècle. Les notices (de contenu antique) sur *superstitio* et *superstitiosus* dans *etym.* 8,3,6 et 10,244 n'éclairent pas les présents emplois d'Isidore. Sur la distinction nuancée qu'Isidore a opérée entre astronomie et astrologie, voir notre étude sur *Isidore de Séville et l'astrologie*, dans *REL*, t.31, 1953, p.271-300. L'expression "sana et sobria" peut se réclamer d'une antique tradition romaine, de droiture intelectuelle et morale: voir notre *Isidore*, p.798, n.1, et note compl. *ad loc.*au t.3, p.1157. A travers l'astronomie et les sciences naturelles, tous les "arts" et sciences se trouvent en quelque sorte justifiés *a fortiori*.

53. *Ib.* sq.: "neque rex ille sapiens diceret..."(suit une citation sélective de *sap.* 7, 17 sq., en partie réécrite, mais sans qu'il faille passer par la citation large d'AMBR. *exa.* 2,31, comme le croit C. Chaparro, en commentant la même citation, de forme encore distincte, que fait Isidore dans le *De ortu* 34,1, -où il extrait littéralement les versets 7, 17 et 20 de la *Vulgate*-. Ici, le Sévillan utilise, pour *nat.*, les versets 17 (en remplaçant *orbis terrarum* par *caeli*), 18 (en lisant *annorum* au lieu d'*anni*). La triple citation est destinée, par ses modifications, à justifier à la fois l'hémérologie, l'astronomie et même, indirectement, la cosmographie en un sens plus large; mais on peut se demander si la lecture *conuersionum* (entendue ici en un sens planétaire) eu lieu de *morum* dans VVLG. ne viendrait pas d'une *Vetus latina* (peut-être d'ailleurs par une citation indirecte). Les *Quaestiones* d'Isidore s'intéressent à "la sagesse de Salomon" (c.416), mais sans faire allusion au *Livre de la Sagesse*, ni au présent verset. Sur cette préface de nat., voir aussi notre conférence de Bonn *Christentum ist auch Antike*, dans *JbAC*, t.25, 1982, p.5-27.

54. La gageure est exposée clairement dans la même préface de *nat.*, p.167, 11: "Quae omnia, secundum quos a ueteribus uiris ac maxime sicut in litteris catholicorum uirorum scripta sunt, proferentes, breui tabella notamus". Pour la vérité pratique de cette affirmation, voir l'apparat des "fontes et testimonia" de notre édition, mais aussi notre étude détallée de l'astronomie isidorenne, dans *Isidore*, t.2, 4[e] partie, p.453 sq., et la vue d'ensemble des "auctores ecclesiastici" de cette astronomie, *ib.* p.581 sq.

55. *Ib.*15, 3, p.229, 18: "Haec quantum ad naturam eius pertinet. At uero iuxta spiritalem intellegentiam, sol Christus est, sicut in Malachia scriptum est" (suit le célèbre verset de *Mal.* 3, 20 sur le "soleil de justice").

56. Grégoire le Grand avait posé la théorie de cette allégorisation de l'univers entier, dans un texte de *moral.* 18, 5, 14, reproduit par Isidore en *nat.* 17, 5, p. 237, 40: "ad instar quippe ecclesiae fabricatus est hic mundus". Voir notre chapitre sur "l'astronomie mystique et la symbolique chrétienne du ciel", dans *Isidore*, t.2, p.541 sq.

57 Voir notre étude citée *sup.* n. 43.

58. Cette christianization est encore discrète, mais déjà significative, dès le livre 1 consacré à la grammaire: quelques versets bibliques cités parmi les exemples, le reflet des idées d'Augustin sur le signe dans la théorie isidorienne des signes graphiques, des emprunts à Jérôme pour le définition des genres littéraires. Pour le détail, voir la synthèse de ces "infiltrations" bibliques et chrétiennes, à travers les diverses *artes*, dans la conclusion de chacune des 5 premières parties de notre *Isidore*.

59. *Etym.* 5, 1, 1: "Moyses gentis Hebraicae primus omnium diuinas leges sacris litteris explicauit". Ne viennent qu'en-

suite les plus anciens législateurs antiques: Phoronée, Hermès Trismégiste (!), Solon, Lycurgue et Numa. Sur *testamentum* comme "alliance": *ib.* 5, 24, 3; sur le talion, avec citation de Matthieu: 5, 27, 24. Après l'abrégé de chronique *De descriptione temporum* commence par les six jours de la Création (5, 39, 1).

60. *Etym.* 6, 5, 50: "Hi sunt scriptores sacrorum librorum qui, per Sanctum Spiritum loquentes, ad eruditionem nostram et praecepta uiuendi et credendi regulas conscripserunt". Même si la définition d'*eruditus* en *etym.* 10, 81, demeure une glose de sens apparemment intellectuel ("eruditus, qui non rudis, sed iam doctus"), il reste que, dans le texte précédent, le mot *eruditio* tire de son contexte immédiat des valeurs de sens d'ordre pratique, existentiel et religieux: c'est dire que les nuances d'instruction, d'érudition et de formation y interfèrent, avec une orientation majeure du savoir vers la conduite morale et l'exercice de la foi.

61. Sur ceux-ci, voir notre *Isidore*, t.2, p.692 sq.

62. A la *traduction* de l'Ecriture par les *Septante* (*etym.* 6, 4, 1, "transferre curant") correspondent directement les chapitres sur le *transfert* des bibliothèques grecques à Rome (*ib.* 6, 5) et la constitution des bibliothèques chrétiennes (*ib.* 6, 6) -après la présentation symétrique de la constitution de la "bibliothèque du l'Ancien Testament" par Esdras, et de la première bibliothèque grecque par Pisistrate (*ib.* 6, 3, 1-2 et 4 sq.)-. Le "quadrige" pagano-chrétien des grands polygraphes figure sous le même titre 6, 7 "qui multa scripserunt"; mais Augustin dépasse, à la fin du compte, ses quatre prédécesseurs (*ib* 6, 7, 3): "Horum tamen omnium studia Augustinus ingenio uel scientia sui uicit".

63. Le nom d'Origène est exclu de ces définitions des *excerpta* ou *scolies*, des homélies, et des tomes, dans *etym.* 6, 8, 1 (début du "de generibus opusculorum"). Observer aussi les exemples symétriques -antique et biblique- des *commentarii*, en 6, 8, 3: "ut commenta iuris, commenta euangelii". Symétrie comparable dans les exemples bibliques et virgiliens des *praecepta*, en *etym.* 6, 8, 11; et dans leur invention respective: "Primus autem praecepta apud Hebraeos Moyses scripsit; apud Latinos Marcius uates primus praecepta composuit".

64. *Etym.* 6, 8, 15. Définition à relire au chapitre "dialectique" d'*etym.* 2, 15, "De generibus quaestionum". Il est curieux que la symétrique n'ait nullement joué avec le genre chrétien des *Quaestiones et responsiones* sur l'Ecriture Sainte. Tout se passe comme si le propos strictement étymologique avait ici joué en faveur de la seule tradition profane, et peut-être d'un texte de scolie, de caractère apparemment juridique. Est-ce -entre bien d'autres, une rubrique inachevée?

65. Une seule et minime exception: à propos de la *libatio* (*etym.* 6, 19, 32), deux citations de Virgile, et probablements une scolie antique, de caractère heurématique, et assez évhémériste, sur l'étymologie: "libare ex Libero quodam, qui in Graecia usum repperit uitis". C'est bien peu.

66. *Etym.* 7, 6: "De hominibus qui quodam praesagio nomen acceperunt". La première phrase du chapitre met bien en valeur l'affinité entre *causa* et *origo*, à laquelle nous avons déjà fait allusion: "Plerique primorum hominum ex propriis causis originem nominum habent". Cela revient à jalonner une séquence *causa-origo-nomen*: la recherche philosophique des *rerum causae* passe ici par celle des *nominum causae* qui sont à l'origine de ces noms propres. Ces causes peuvent être efficientes ou finales: "ut aut futuris aut praecedentibus eorum causis conueniant".

67. Suite du même texte: "In quibus tamen manente spiritali sacramento, nunc tantum ad litteram intellectum historiae persequamur".

68. C'est par exception que ces étymologies dépasseront le rappel ou l'annonce d'une signification littérale inhérente au seul Ancien Testament. Tel est pourtant le cas pour *Heber*, père des *Hebraei*, en *etym.*7, 6, 23: 'Heber transitus. Etymologia eius mystica est, quod ab eius stirpe transiret Deus, nec perseueraret in eis, tralata in gentibus gratia". C'est tout le Mystère du passage de l'Alliance, des juifs aux gentils, et du premier su second Israël; mais Isidore montre explicitement, ici, qu'il est bien consciet de dépasser les limites du "fondement littéral".

69. Sur cete signification historique de

l'avertissement de Grégoire à ceux qui veulent "recroqueviller l'Escriture en la faisant passer sous les règles de Donat" -dans la célèbre lettre de dédicace des *Moralia* à Léandre-, voir l'excellente étude de L. HOLT dans les Actes du Colloque international du CNRS sur Grégoire le Grand (1982), Paris, Edd. du CNRS (sous presse).

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

LA DISTRIBUCION DEL MATERIAL EN LA SEGUNDA MITAD DE LAS ETIMOLOGIAS DE ISIDORO DE SEVILLA

Josefa Cantó Llorca.

Prescindiendo de la primera mitad de las *Etimologías*, que se ocupa del aspecto espiritual e intelectual del hombre, y que plantea problemas específicos en lo que se refiere a la división en libros, intentaremos analizar brevemente el contenido de los libros 10 al 20, a fin de determinar de qué forma está distribuida la materia, si responde a un esquema previo, o si por el contrario el orden en que Isidoro se ocupa de los diversos temas es producto del azar. La escasez de espacio nos aconseja limitarnos a un esbozo general, sin entrar a fondo en la disposición interna de cada libro[1].

A juzgar por el título, en el libro 11 aparecen unidos dos temas aparentemente no relacionados entre sí: *De homine et portentis*; pero la conexión se hace evidente al observar que mientras la primera parte comienza con la etimología de *natura: Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat* (11, 1, 1), la segunda se abre con la definición de *portentum: Portenta esse Varro ait quae contra naturam nata uidentur* (11, 3, 1); en la primera parte hay dos apartados bien definidos: dos largos capítulos *-De homine et partibus eius* y *De aetatibus hominum-*, en los que se habla del hombre desde el punto de vista físico, como elemento de la naturaleza; en la segunda, otros dos mucho más breves sobre los fenómenos que rompen las leyes de la naturaleza, *De portentis* y *De transformatis*.

El libro 12 tiene un tema único, *De animalibus*, y los capítulos responden, a primera vista, a las grandes divisiones, si bien de forma desequilibrada, considerado desde un punto de vista moderno[2]:

tierra	1- *De pecoribus et iumentis* (60 p.)	domésticos		
	2- *De bestiis* (40 p.)	no domésticos	con patas	grandes
	3- *De minutis animantibus* (10 p.)			pequeños
	4- *De serpentibus* (48 p.)		sin patas	grandes
	5- *De uermibus* (19 p.)			pequeños
mar	6- *De piscibus* (64 p.)			
aire	7- *De aiubus* (81 p.)			
	8- *De minutis uolatilibus* (17 p.)			

Los cinco primeros capítulos responden al esquema animales domésticos/no domésticos, con alguna salvedad: *Quadrupedia uocata, quia quattuor pedibus gradiuntur: quae dum sint similia pecoribus, tamen sub cura humana non sunt; ut cerui, dammae, onagri, et cetera* (12, 1, 4)j. El cap. 1 se reserva a los domésticos, y los cuatro restantes, a los no domésticos, distribuidos de la siguiente manera: 2 - 3, con patas, subdivididos en grandes y pequeños; 4 - 5, sin patas, distinguiendo asimismo entre grandes(7) y pequeños(8). Esta claro que la división de las especies que establece Isidoro no se corresponde en absoluto con la científica, y que algunas casillas quedan vacías, pero de hecho su esquema es perfectamente coherente: el cap. 3 (*De minutis animantibus*) incluye animales de especies tan diversas como el ratón, la araña, el erizo o el grillo, pero todos responden a la clasificación de ''animales no domésticos, pequeños, con patas''; lo mismo cabe decir del cap. 8 (*De minutis uolatilibus*), que no se ocupa de las aves pequeñas, sino de ciertos insectos, todos ellos clasificables como ''animales que vuelan, pequeños''.

El libro 13, *De mundo et partibus*, se ocupa del universo, de los fenómenos atmosféricos y de las aguas; es posible ver una ordenación de mayor a menor en el último grupo (cap. 12 - 22), en el que, tras hablar de las aguas en general, se ocupa primero del mar en sentido amplio, y luego de toda la escala, desde un óceano(15) a corrientes y estrechos(18); termina con las aguas dulces. Hay una estrecha relación entre este libro y el siguiente; el cap. 1, *De mundo*, comienza así: *Mundus est caelum et terra, mare et quae in eis opera Dei*; sin embargo, Isidoro trata en este libro *caelum* y *mare*, dejando *terra* para el siguiente; probablemente era demasiado extenso, y, a la hora de separar una parte, decidió señalar el contraste aguas/tierra, reservando esta última para el libro 14.

Este libro, titulado *De terra et partibus*, es un pequeño tratado de geografía: tras dos capítulos introductorios (*De terra* y *De orbe*), empieza con las partes del mundo, *De Asia*, *De Europa*, *De Libya*. Después se pasa a los accidentes geográficos: *De insulis*, *De promuntoriis*, *De montibus ceterisque terrae uocabulis*, *De inferioribus*; tras definir el concepto de isla se limita a mencionar los nombres de muchas de ellas.

Los libros 11-14 tratan, pues, de la tierra y de los seres animados que la pueblan, hombre y animales; deja para más tarde los minerales y plantas, elementos inferiores.

El libro 15 (*De aedificiis et agris*) es el primero de los que dedica Isidoro a la actividad del hombre sobre la tierra, partiendo del esquema ciudad/campo habitado por el hombre; el hombre es el eje de todo, y en este caso se trata de explicar cómo ha organizado su entorno con las ciudades, los campos y los caminos. Se divide en dos partes bien diferenciadas: la primera abarca del cap. 1 al 12, y en ella se observa un orden decreciente: *De ciuitatibus*, *De aedificiis publicis*, *De habitaculis*, *De partibus aedificiorum*. La segunda parte son cuatro capítulos breves, con un primero introductorio, *De agris*, seguido de *De finibus agrorum*, *De mensuris agrorum* y *De itineribus*.

El libro 16 se ocupa de cosas de la naturaleza indirectamente relacionadas con el hombre: *De lapidibus et metallis*, elementos preexistentes en la tierra de los que el hombre puede disponer. Considera a las piedras y metales en tanto que materia natural -dónde se encuentran, qué propiedades tienen-, y en tanto

que productos que el hombre obtiene y utiliza. Los tres últimos capítulos se dedican a pesas y medidas, y a los sistemas numéricos mediante los que se anotan éstas.

El libro 17, que continua tratando sobre elementos de la tierra que el hombre puede utilizar en provecho propio, constituye una unidad con el anterior. Como indica su nombre, *De rebus rusticis*, trata solamente de las plantas con las que el hombre tiene relación, bien cultivándolas, o simplemente recolectándolas. Presenta la originalidad de un capítulo inicial dedicado a los tratadistas de temas agrícolas. La materia está distribuida en tres bloques, sin que sea posible a primera vista discernir con qué criterio:

3- *De frumentis* 4- *De leguminibus* 5- *De uitibus*	plantas cultivadas
6- *De arboribus* 7- *De propriis nominibus arborum* 8- *De aromaticis arboribus*	árboles
9- *De herbis aromaticis siue communibus*	hierbas
10- *De oleribus* 11- *De odoratis oleribus*	verduras

A partir de este momento se produce un cambio: los tres últimos libros no se refieren a elementos preexistentes en la naturaleza, sino a las creaciones sociales o materiales del hombre. Precisamente éste es el único nexo entre las tres partes de que consta el libro 18: además de *De bello* (1 - 14) y *De ludis* (16 - 69), reflejados en el título, hay un capítulo aislado, el 15 (*De foro*), que se ocupa de la actividad forense. Los tres temas tienen en común su pertenencia a la esfera de la actividad social no productiva de la vida del hombre.

El libro 19 responde támbien al esquema de su título: *De nauibus, aedificiis et uestibus*. Los cap. 1 - 5 se dedican a las naves y las partes que las componen; el cap. 6 y el 7 introducen el tema de su construcción: *De fabrorum fornace* y *De instrumentis fabrorum*; se tratan los *aedificii* en los cap. 8 - 19, desde un punto de vista diferente del de el libro 15: en cuanto a su construcción y ornamentación. Los capítulos 20 - 34 corresponden a los vestidos, en sentido amplio: incluye los tipos de vestidos, lo que llevan hombres (24) y mujeres (25), los de cada pueblo (23), el material y los instrumentos con que se fabrican. A partir del cap. 30, *De ornamentis*, trata de los tocados femeninos, los anillos, el calzado...

El libro 20, *De penu et instrumentis domesticis et rusticis*, es bastante disperso. Se ocupa de los objetos que el hombre utiliza en la vida cotidiana, dispuestos según un cierto orden que se rompe a veces por asociación de ideas (la *mensa* junto a la comida, no con el resto de los muebles); se pueden distinguir cuatro bloques: la comida y la bebida (1 - 3), las vasijas (4 - 10), los muebles y vehículos (11 - 12), los aperos de labranza y los arneses (14 - 16); especifica mucho en el caso de las vasijas y mucho menos en otros aspectos; el cap. 13 es un intento de incluir objetos heterogéneos como las llaves, el peine o el bastón.

Dejemos a un lado de momento los cuatro primeros libros, cuya organiza-

ción es bastante clara (la tierra y los seres animados que la habitan). Al observar el orden en que Isidoro coloca las actividades humanas se hace evidente que no tiene nada que ver con un esbozo de evolución histórica; cabría esperar, por ejemplo, que se ocupase en primer lugar de las actividades propias de una sociedad primitiva. Por el contrario, empieza por las ciudades y los edificios: sociedad humana plenamente constituida, con una dimensión agrícola. Los dos libros siguientes se refieren a cosas que la naturaleza ofrece al hombre, y que éste explota en provecho propio: minerales y vegatales; no enlaza con lo anterior, puesto que el libro 16 (*De lapidibus et metallis)* se interpone entre el final del libro 15 (*De agris*) y el 17 (*De rebus rusticis*). Sí cabe ver una relación entre esto último y el libro siguiente, el 18, *De bello;* frecuentemente aparecen el cultivo del campo y la guerra como actividades humanas contrapuestas: agricultor/guerrero. Lo único que aglutina los tres temas de este libro es, como ya hemos dicho, que los tres son aspectos sociales de la vida del hombre: la guerra, la justicia y los juegos. Con los dos últimos libros volvemos a aspectos más concretos del entorno humano: los barcos, las casas y la forma de construirlas, los vestidos; el ajuar doméstico y las herramientas agrícolas; lo referente a la actividad agrícola queda disperso así en tres libros: el 15 (los campos, su delimitación), el 17 (plantas cultivables y recolectables), y el 20 (aperos). En cambio, el libro 18 incluye junto a la guerra las armas y las máquinas de guerra.

El estudio de la distribución de la materia en la segunda mitad de las *Etimologías* ofrece, pues, el siguiente resultado: como tema general, el hombre en su dimensión material, y su entorno. En nuestra opinión es posible distinguir cuatro grupos organizados de la siguiente manera:

1— Hombre (11)/animales (12); son los seres animados que pueblan la tierra.

2— La tierra, el cielo, los elementos atmosféricos y las partes del mundo (13 - 14).

3— Los recursos de la naturaleza que están a disposición del hombre, elementos preexistentes a él que no derivan de su actividad —animales y plantas— (15, 16, 17). Incluimos aquí el libro 15, que sirve más bien de introducción a los seis últimos libros, los de la actividad del hombre sobre la tierra.

4— Elementos no preexistentes, resultado directo de la acción del hombre; incluye la dimensión social (18), y aspectos materiales de la vida —medios de transporte, vestidos, alimentos, habitación— (libros 19 y 20).

Estos cuatro bloques constituyen a su vez dos grupos claros: el 1 y el 2 (los cuatro primeros libros), la tierra y los seres animados que en ella habitan, con el hombre en primer término; el 3 y el 4 (libros 15 - 20), la actividad del hombre sobre la tierra, en la que se incluyen los elementos naturales que él utiliza, y los que son resultado directo de su creatividad.

Este esquema, que no carece de fisuras, permite sin embargo intuir que Isidoro no organizaba el material dejándose llevar simplemente por asociaciones de ideas, sino siguiendo un orden, centrado, en el caso de esta segunda mitad de las *Etimologías,* en el hombre y las cosas que con él se relacionan.

Somos conscientes de que se trata de un trabajo apenas esbozado; es necesario darle contenido mediante el estudio a fondo de la disposición de cada uno de los libros; también puede resultar provechoso un estudio comparado de la estructura de esta parte de las *Etimologías* con la de otras obras enciclopédicas,

como la *Historia Natural* de Plinio, uno de sus antecedentes más claros.

NOTAS

1. No tenemos noticia de ningún trabajo que se ocupe de este aspecto de las *Etimologías.* Nos ha proporcionado datos inestimables el artículo de Reydellet (*MEFR* 78, 1966, pp. 383-437), que estudia la distribución en libros y capítulos que aparecen en las distintas familias de manuscritos, como contribución al conocimiento de la historia del texto isidoriano. Respecto a la primera mitad de las *Etimologías,* nos remitimos al artículo que publica la doctora Codoñer en este mismo volumen.
2. Hay que hacer notar que los capítulos son de extensión diversa, y que su simple enunciado no da idea exacta de la atención que dedica el autor a cada uno de ellos; esta consideración puede extenderse a la totalidad de la obra analizada.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

LA SIGNIFICATION DU LIVRE IX DES ETYMOLOGIES: ERUDITION ET ACTUALITE

M. Reydellet

Depuis une trentaine d'années, la recherche isidorienne s'est efforcée de présenter le Sévillan sous les traits d'un homme préoccupé des problès de son temps et soucieux d'agir sur ses contemporains[1]. Ainsi, à l'image de l'érudit compilateur s'ajoute celle de l'homme d'action ouvert aux influences et aux besoins de son époque. C'est cette image d'Isidore que je voudrais mettre à l'épreuve, non certes pour la nier, mais plutôt pour en préciser les lignes, à partir d'un fragment de son oeuvre immense, le livre IX des *Etymologies.*

Dans quelle mesure le livre IX porte-t-il la marque de son auteur et de son temps? dans quelle mesure l'érudition isidorienne s'y monte-t-elle guidée par le souci de l'actualité? S'il est vrai que la question peut être posée à propos du chacun des livres des *Etymologies*, elle ne s'en pose pas moins avec une particulière acuitè à propos du livre IX. En effect, par les sujets qu'il traite, ce livre est sûrement le moins intemporel de tous ceux qui composent l'encyclopédie. Rien qu'à en lire les titres de chapitres (*de uocabulis gentium, de regnis militiaeque oucabulis...* etc), le lecteur non prévenu pourrait s'attendre à trouver là mille précieuses notations sur le monde contemporain, au moins sur l'Espagne visigotique et ses plus proches voisins. Or, il n'en est rien. Pas plus qu'ailleurs, Isidore n'abandonne ici sa méthode de compilation: il transmet la science d'hommes du passé lá oú l'on espérait un téoignage direct. Ne soyons pas injustes pourtant: il est possible de glaner çà et là une information de première main, ou qui semble telle. Tel est le cas des §§ 112-144 du chapitre 2, sur les Asturiens, les Cantabres et les Celtibères; en 3, 30, on trouve une mention du *millenarius,* le chef d'une unité d'un millier d'hommbes, ce qui peut être une allusion à une réalité visigotique; enfin, dans un ordre d'idées plus général, l'esquisse d'une histoire de la langue latine, en 1, 7, dont la source n'est pas reperable, trahit une prise de conscience de la situation contemporaine dans la mention d'une corruption du latin dû à l'extension de l'Empire.

Au bout du compte, cela est assez mince et décevant. Faut-il donc se résigner à conclure que le livre IX est l'exception qui confirme la règle et qu'Isidore n'a jamais été moins soucieux de l'actualité que là où l'on s'attendrait à l'y voir le plus? A cette conclusion désespérée et désespérante je voudrais apporter un démenti, en montrant que le livre IX des *Etymologies,* s'il ne satisfait pas, dans le détail des informations qu'il apporte, la curiosité des historiens d'aujourd'hui,

est, en revanche, par sa conception, par sa place dans les *Etymologies,* et, si l'on me permet ce terme, par la philosophie qui l'anime, un témoignage précieux sur l'esprit de son auteur et sur celui de l'époque oú il a été écrit. C'est qu'il y a bien des façons pour un homme, comme pour une oeuvre littéraire ou autre, d'être de son temps et les réflexions que je propose ici concerneront moins l'actualité dans le livre IX, que l'actualité en son temps du livre IX.

Le premier point à considérer est de savoir si le livre IX a une inité ou s'il n'est qu'une succession de sept chapitres arbitrairement réunis. Il y a deux rasons de poser cette question qui n'est pas de pure rhétorique. D'abord le simple énoncé des titres des chapitres rérèle une certaine disparate: on pourrait soutenir qu'il y a en fait trois sections, une partie ethno-géographique (chap. 1-2), une partie politique et sociale (chap. 3-4), una partie sur la famille (chap. 5-7). En somme le livre IX ne donne pas à première vue la même impression d'unité que les précédents. D'autre part, l'examen de la tradition manuscrite montre que l'autonomie du livre IX, et corrélativement son unité, ont été longues à s'imposer. Une partie des manuscrits ceux de la famille italieme lui adjoignent les six derniers chapitres du livre VIII. D'autres marquent bien l'indication *Liber nonus* en tête du chapitre de *linguis gentium,* mais ils font précéder ce premier chapitre du chiffre 26, ce qui est le résidu d'une situation où les livres VII-IX formaient un seul bloc annoncé en tête du livre VII par un catalogue de trente-trois chapitres(2).

Malgré tout, en regroupant ces sept chapitres en un neuvième livre, Braulion -puisque c'est à lui qu'on doit la division en livres des *Etymologies* n'a pas agi arbitrairement. L'arbitraire on le trouve plutôt dans les manuscrits de la famille italieene dont je parlais plus haut: s'ils rattachent au livre IX les six derniers chapitres du livre VIII, c'est, semble-t-il, parce le premier et le dernier de ces chapitres s'intitulent: *de philosophis gentium* et *de dis gentium.* Mais *gentes* a ici le sensde *païens,* Alors qu'au livre IX *gentes* désigne les *nations* sans coloration religieuse aucune.

Il ne fait donc pas de doute qu'un développement nouveau s'ouvre avec le chapitre *de linguis gentium.* La preuve en est que ce chapitre, très court, joue le rôle d'une introduction méthodologique. Il s'agit moins de traiter de la diversité des langues que de souligner, cela à deux reprises (§§ 1 et 14) "que les nations sont nées des langues et non les langues des nations". Et Isidore justifie par là le plan qu'il a adopté: d'abord les langues, ensuite les nations(3).

Isidore manifeste également le souci de souligner le lien entre les chapitres 3 (*de regnis militiaeque uocabulis*) et 4 (*de ciuibus*). Il note au debut de 4: "Sur les empires et le vocabulaire militaire on a dit l'essentiel. Joigons- y maintenant sommairement les noms des citoyens"(4). Enfin, comme nous le disions plus haut, les trois derniers chapitres (5. *de adfinitatibus et gradibus*; 6 .*de agnatis et cognatis*; 7. *de coniugiis*) forment un ensemble parfaitement cohérent. Il serait facile de montrer qu'il y a une logique évidente dans l'association des trois grandes sections du livre IX. Il est tout naturel après un tableau ethonographique de la terre de parler de l'organisation politique, social et familile. Mais cette logique est la nôtre et n'est pas forcément celle d'Isidore. Et surtout, il faut bien voir qu'Isidore innove par rapport à la tradition antique. En effet, alors que les premiers livres des *Etymologies* sur la grammaire, la rhétorique etc se coulaient dans un plan devenu classique, ici il serait difficile de trouver un modèle.

L'unité du livre IX résulte plutôt de la thèse qui y est soutenue par Isidore et qui est que la nation est une extension de la famille: "*Gens* tire son nom de la génération des familles, c'est-à-dire d'engendrer, comme *natio* vient de naître"[5]. Cette étymologie est aussitôt confirmée historiquement par le fait que toutes les nations dérivent des trois fils de Noé. En théorie donc, la nation est l'ensemble des hommes parlant la même langue et remontant à un couple ancestral commun. Dès lors, la structure du livre apparaît en pleine lumière et l'on s'explique que, débutant avec la *gens*, il s'achève sur le mariage qui fonde la cellule par laquelle se perpétue la nation. A dire vrai, on peut aussi penser que la clarté eût été plus grande, si Isidore avait adopté l'ordre inverse de celui qu'il a suivi, c'est-à-dire si, partant du couple, il avait montré le développement de la famille jusqu'au sixième degré de parenté où elle cesse d'exister en tant que telle, mais s'élargit en nation. Une telle démarche aurait en somme consisté à suivre l'ordre des cercles de plus en plus larges dans lesquels s'inscrit l'individu. Mais une telle méthode aurait fait perdre à l'exposé une partie de sa signification. Isidore, fidèle à l'esprit autant qu'à la lettre de son projet, ne cherche pas seulement ici à nous livrer l'étymologie d'un certain nombre de mots, mais plus profondément à mettre en lumière la raison des choses (*rerum causas*, comme disait Virgile)[6]. Or dire que la nation a pour origine la famille ne serait pas exactement conforme à la pensée d'Isidore. L'origine de la nation, nous l'avons vu, c'est d'abord la langue. Sur un autre plan, la nation se définit comme un rameau de la descendance de Noé. Le couple familial n'est à l'origine de la famille qu'en qualité de principe de renouvellement, et aussi de cohésion. C'est ce que montre bien la phrase qu'Isidore emprunte à Augustin: "La consanguinité s'effaçant peu à peu au fil des générations diminue jusqu'au dernier degré et cesse d'être une parenté; mais derechef la loi du mariage la fait renaître par son lien et, pour ainsi dire, la rappelle dans sa fuite"[7]. Ainsi la fin du livre rejoint le début: la nation est *multitudo ab uno principio orta*[8] et la famille est la plus petite des cellules de la société: *ex duobus esse incipit*[9]. Pour user d'une métaphore, le livre IX se présente comme deux cônes accouplés par la base. On part de Noé et de ses fils pour arriver à la multitude des nations répandues sur la terre, puis on passe à la famille qui est décrite, à l'inverse, de sa plus grande extension (les six degrés de parenté) jusqu'à son noyau initial, le couple. En somme, on part de l'origine pour arriver à un état où elle tend à s'éteindre, et l'on repart d'un état complexe de la famille pour revenir à son origine. Grâce à une telle architecture, Isidore met en lumière une sorte de dialectique entre la *gens* et la *familia*. Pour Isidore, cela n'aurait pas de sens de dire, comme je le faisais plus haut, que l'homme, en tant qu'être social, s'inscrit dans des cercles de plus en plus larges (famille parentale, famille agnatique et cognatique, nation). Pour Isidore, il s'agit de souligner que l'homme, dans sa dimension sociale, doit revendiquer deux *origines*: celle de sa nation et celle de sa famille. Isidore ne cherche pas à imposer la vision d'un homme dont le champ d'action irait s'élargissant du cadre de la famille *stricto sensu* à celui de la nation. Il insiste au contraire, en définissant la *gens* comme l'ensemble de ceux qui remontent à une même origine -au lieu de dire par exemple que c'est l'ensemble de ceux qui partagent une volonté de vivre en commun- il insiste, dis-je, sur l'idée que l'individu a le même rapport avec sa nation qu'avec sa famille. C'est si vrai qu'il lui arrive d'identifier *familia* et *patria*[10].

Ces observations suffiront, je pense, pour prouver que le livre IX est tout le contraire d'une rhapsodie où les chapitres se succéderaient par association d'idées. Nous somme bien en présence d'une construction dûment concertée. Qu'Isidore ait été conscient des implications de son système, je ne me risquerai pas á l'affirmer. Mais celle-ci n'en existent pas moins. Isidore dans le livre IX a fusionné deux grands types de sources: les sources historiques pour tout ce qui touche aux *gentes* (chap. 1-4) et les sources juridiques pour ce qui concerne la famille[11]. Il a associé en quelque sorte deux disciplines distinctes dans l'Antiquité. Il est clair que le grand tableau ethnographique du chapitre 2 aurait pu trouver place au livre XIV. Isidore avait ses raisons pour procéder comme il l'a fait[12].

Il y a là deux questions connexes, mais différentes: pourquoi Isidore a-t-il associé l'étude des *gentes* et celle de la famille? pouqoi l'a-t-il fait à cette place des *Etymologies*? Il est sans doute plus facile de commencer par répondre à la seconde. La construction des dix premiers livres des *Etymologies* est simple. Les livres I-III traitent de ce qu'on appellera plus tard le trivium et le quadrivium. La médecine (IV) et le droit (V) s'y ajoutent tout naturellement. Les livres VI-VIII sont le résumé de la science ecclésiastique. La seconde moitié (XI-XX) apporte des informations sur les sciences naturelles et les activités humaines pratiques. Mais il y a cet étrange livre IX, si étrange que les manuscrits ne lui donnent pas de titre, tant il est impossible d'en résumer la substance en peu de mots[13]. L'hypothèse qui me semble la plus plausible est qu'Isidore a conçu ce livre comme une synthèse des précédents, ou plutôt comme une conclusion. Le passage d'un livre *de ecclesia*, le huitième, à un livre *de gentibus* n'a rien de surprenant pour qui songe à l'événement de Pentecôte, fête de l'Eglise et fête des nations, jour où fut abolie la confusion de Babel. Dans le premier chapitre du livre IX, Isidore ne parle pas de Pentecôte. Mais la coloration religieuse du chapitre est encore forte: elle disparaîtra practiquement dans les chapitres suivants. Au début, Isidore proclame le caractère de "langues sacrées" qui s'attache à l'hébreu, au grec et au latin; et, à la fin, il pose trois questions sans les résoudre: quelle est la langue de Dieu? celle des anges? celle des hommes dans l'au-delà? Ne sourions pas trop vite de ce qui pourrait nous apparaître comme un naïveté. En fait, Isidore montre là qu'il est sensible à un problème qui avait retenu l'attention d'Augustin[14]. Mais surtout Isidore se situe ici dans une perspective eschatologique qui est, précisément, celle de la Pentecôte. Quoi qu'il en soit, la langue est d'essence divine, puisque Dieu s'est servi d'une langue pour prononcer le *fiat lux*, même s'il est difficile de savoir laquelle[15]. Isidore ne s'aventure pas à dire que cette langue ait été l'hébreu -transcendance oblige!- qui fut la langue première et unique de l'humanité[16]. Dans la confusion de Babel, cette langue unique a éclaté en langues diverses donnant naissance à des nations diverses, ou plutôt, comme le dit Isidore "la superbe de cette tour a divisé la société humaine"[17], insistant ainsi sur l'unité originelle de l'espèce humaine.

Cette coloration religieuse du premier chapitre assure la continuité entre le livre VIII et le livre IX. Replacé dans une telle perspective, le tableau ethnographique du chapitre 2 prend une autre signification que dans les exercices géographiques du même genre. Ce chapitre doit être lu dans son éclairage ecclésial: il constitue l'inventaire de l'humanité, à la fois une et diverse, qui est ap-

pelée au salut. A cet égard, il est utile de relire le premier chapitre du livre VIII qui donne une définition de l'Eglise. *Ecclesia* signifie en latin *conuocatio* "parce qu'elle appelle à soi tous les hommes"[18] et elle est dite *catholique* parce qu'elle "n'est pas bornée à quelques régions, comme les groupuscules des hérétiques, mais est répandue largement à travers tout l'univers"[19]. Une telle définition implique déjà un regard sur l'*humana societas*[20] et annonce le livre IX.

D'un autre côte, les liens entre la *gens* et la *familia* révélés par l'étymologie entraînent eux aussi une nouvelle appréciation des *gentes*. Il suffit de rappeler que le mot a eu longtemps une valeur péjorative: les *gentes* sont les peuples qui échappent à l'Empire, ce sont les barbares, et, en désignant de ce terme les païens, les chrétiens n'en ont pas rendu la signification plus favorable. Mais en rapprochant *gens* de *gigno* et son synonyme *natio* de *nasci*, Isidore abolit le caractère péjoratif de ces termes. Bien plus, il fait de la nation l'un des cadres naturels de la vie humaine. Tout homme appartient à une nation aussi nécessairement, pourrait-on dire, qu'il a un père et une mère. En somme, la *gens* passe du domaine de la culture à celui de la nature. Elle est en particulier la médiatrice de la langue, ce qui est normal, puisque, selon la thèse d'Isadore, c'est la langue qui crée la nation: la langue est la marque distinctive de la nation. Isidore proclame avec force: "...personne n'est cependant assez paresseux pour ignorer la langue de sa nation, *quand il vit dans sa nation*. Autrement, un tel être ne devrait-il pas être considéré comme inférieur aux bêtes brutes?"[21]. La portée des ce texte ressort plus pleinement si on le compare à sa source que est le *de trinitate* d'Augustin[22]. Augustin veut seulement mettre en lumière le caractère spontané de l'acquisition du langage. On ne trouve qu'une fois chez lui le mot *gens*, alors qu'Isidore insite loudement: *ut in sua gente positus suae gentis linguam nesciat*. L'accent philosophique de la source augustienne (l'homme qui perçoit un signe cherche à en comprendre le sens) disparaît au profit d'une interprétation sociologique qui place la *gens* au centre du phénomène de l'apprentissage de la langue[23]. Surtout, on ne trouve pas chez Augustin la comparaison avec les animaux qui est, pour Isidore, une manière de souligner que l'acquisition d'un langage à l'intérieur d'une *gens* est ce qui distingue l'homme. On voit par là quel honneur en rejaillit sur la *gens* elle-même. Nous sommes bien loin de Prudence qui jugeait les babares plus proches des quadrupèdes que de l'espèce humaine. Et l'on pense plutôt aux textes conciliaires ou législatifs de l'Espagne visigotique qui assimilent *gens* et *patria*[24].

Ainsi le recensement des *gentes* du livre IX n'est pas pure et gratuite érudition. Placées sous le double éclairage des développements sur l'Eglise qui précèdent et des développements sur la famille qui suivent, les *gentes* se trouvent doublement réhabilitées; en tant que lieu d'expansion de la foi et en tant que lieu de formation de l'être humain. Nées du péché de Babel, elles sont promises à la rédemption -et il est remarquable qu'Isidore ne jette aucune condamnation contre cette division proliférante du genre humain; il y verrait plutôt même une richesse. Mais aussi, nées de la souche unique de Noé et renouvelées par l'union de l'homme et de la femme, elles sont l'expression de la vitalité, de la puissance biologique. Isidore rappelle le précepte de la Genèse: *Crescite et multiplicamini*[25] dans le chapitre final, et cela répond à la remarque du chapitre 2 sur les nations qui *crescendo prouincias et insulas inpleuerunt* [26]. Le double aspect de

la *gens*, spirituel et charnel, est mis en évidence. La nation est à la fois membre de l'*uniuersitas* (27) qu'est l'Eglise et communauté du sang.

Cette représentation d'une humanité une par l'origine, mais éclatée en *gentes*, laisse reconnaître l'influence du moment où Isidore écrit, et, plus précisément, on y retrouve l'écho des conceptions de Grégoire le Grand. Ce dernier est en effet le témoin privilégié de la faillite de l'universalisme impérial et de la reconnaissance des *regna* qui trouvent droit de cité dans un nouvel ordre du monde où l'Eglise se substitue à l'Empire comme principe d'universalité et d'unité(28). Pour approfondir ce point et découvrir ce qu'on pourrait appeler le contenu idéologique du livre IX, il convient maintenant d'en examiner les thèmes.

Dans un ouvrage récent, S. Teillet a soutenu à propos du livre IX, une thèse que me semble contestable. S'appuyant sur le qualificatif de *barbari* donnés à certaines nations par le livre IX, elle désclare que les *Etymologies* "traduisent un point de vue romain et périmé auquel Isidore ne croit plus..." Et plus loin, elle parle de "la distance qui sépare les *Etymologies* de la véritable pensée d'Isidore(29). C'est, à mon avis, généraliser à l'excès une vérité partielle, et réduire les *Etymologies* à un travail d'érudition sans contact avec l'actualité.

On remarquera d'abord qu'Isidore, s'il fait une place à de vieilles nations disparues de son temps, fait aussi la part belle aux *gentes* qui tiennent le devant de la scène au moment où il écrit. Elles sont décrites à partir du § 89 du chapitre 2, juste après les populations italiennes, c'est-à-dire à leur place géographique dans cette énumération qui part de l'Asie pour finir en Espagne et en Afrique. En voici la liste: Gots (§89), Daces (§90), Besses (§91), Gépides (§92), Sarmates (§93), Alains et Alamans (§94), Lombards (§95), Vandales (§96), Suèves (§98), Burgondes (§99), Saxons (§100), Frans (§101), Bretons (§102), Scots (103).

Au milieu de ce tableau ethnographique, le § 97 est consacré d'une manière très générale aux *Germaniae gentes*,dons Isidore fait une peinture effrayante; même l'origine de leurs noms est inconnue et le son de ces noms suffit à susciter l'effroi. Et Isidore en énumère un certain nombre dont les plus connus sont les Quades, les Tongres, les Marcomans, les Bructères, et les Chamaves(30). Il me semble évident que ce paragraphe, entre les Vandales et les Suèves, a pour fonction d'introduire dans le catalogue des *gentes* un certain nombre de nations germaniques dont Isidore a entendu parler, mais dont il ne sait pas grand chose et qui ont disparu de la scène. Ce paragraphe n'a donc pas du tout la valeur d'un jugement d'ensemble sur les nations germaniques qui précèdent ou sur celles qui suivent(31). Au contraire, Isidore a bien pris soin de distinguer cette masse grouillante, terrifiante et obscure des nations germaniques qui ont réussi à émerger à la lumière de l'histoire.

Ces quatorze paragraphes présentent aussi, pour un grande part, cette particularité de résister opiniâtrement à la *Quellenforschung*. Sans vouloir faire de mon ignorance une vertu, je conclurais pourtant volontiers de ce fait que nous somme en présence d'un développement de première main.

Mais c'est à un niveau plus subtil et plus profond, dans la théorie de l'*origo* qu'il faut aller chercher les intentions d'Isidore et l'influence sur lui des circonstances du moment. Conformément au projet des *Etymologies*, le chapitre 2 est d'abord commandé par une recherche de l'origine des *gentes*. Le concept d'*origo* revêt deux valeurs différentes dans le chapitre. Jusqu'au paragraphe 38, nous avons une sorte de tableau généalogique des nations organisé selon

la descendance de Sem, Cham et Japhet. Dans ce cadre, chaque nation tire son nom de celui d'un des descendants de Noé. En vertu de l'étymologie *gens a gignendo*, la recherche de l'origine d'une nation répond à la question: *a quo*? C'est-à-dire que l'on remonte du nom de la *gens* à celui de son fondateur, de son père, au sens biologique du terme.

Au paragraphe 38, Isidore explique que l'usure du temps (*temporis uetustas*) a transformé le nom des nations et il reprend, en l'amplifiant, la même idée au paragraphe 132: les noms de nations se sont modifiés au cours des siècles "selon les rois, les lieux, les moeurs ou quelqu'autre raison", si bien que la "prima origo" s'est perdue. Cette dernière remarque est très claire. L'origine de ces nations est de second ordre: on pourrait dire qu'elle répond à la question: *cur*? Ces nations remontent nécessairement à un fils de Noé, mais la connaissance de cette filiation s'est perdue. Si l'on considère que dans la pensée isidorienne tout écart par rapport à l'*origo* constitue une perte de substance[32], on sera amené à penser qu'une hiérarchie s'est établie dans l'esprit du Sévillan entre *gentes* dont l'origine remonte à l'un des fils de Noé et *gentes* dont l'origine remonte à une cause secondaire. En poursuivant sur la même voie, il est permis de penser qu'en énumérant les sources possibles des noms des nations: rois, lieux, moeurs etc, Isidore établit là encore une hiérarchie décroissante. Certes cela n'est pas dit explicitement, mais il me semble difficile pour peu qu'on soit familier de la pensée d'Isidore, de ne pas accepter cette idée.

Les conséquences qui en découlent pour la question qui nous occupe sont grandes. Il y a une classification implicite des *gentes*, en vertu de la dégénérescence de l'origine. Toutes appartiennent à une même humanité, Mais une noblesse plus grande s'attache à celle qui touchent de plus près à la source. Les conséquences sont importantes pour le jugement que porte Isidore sur les nations fondatrices des *regna* sur le sol impérial. Globalement, nous l'avons vu, elles échappent à la masse indistincte des *gentes* germaniques qui sont *origine uocabulorum incertae*. Mais elles n'ont pas toutes la même noblesse. En tête viennent les Gots: issus de Magog, second fils de Japhet[33], Ils remontent aussi près que possible de la *prima origo*. Pour ne parler que de la descendance de Japhet, c'est-à-dire en gros les peuples d'Europe, ils partagent ce privilège avec les Gaulois, les Mèdes les Grecs, les Espagnols, les Cappadociens et les Thraces. Si l'on ajoute que [illegible]aliens peuvent être considérés comme issus de Thubal, comme les Espagnols[34], on constate que l'énumération englobe les trois grandes provinces -à l'exception de l'Afrique- de l'Empire d'Occident avec, en plus, le monde grec. On mesure par là la dignité qui est ainsi reconnue aux Gots et à leurs frères scythes. Dans ce concert des premières nations, ils sont les seuls représentants de la Germanie. Il est vrai que, très honnêtement, Isidore donne cette information en l'assortissant d'un *arbitrantur* dubitatif. N'empêche qu'il retient l'hypothèse qui, comme on sait, avait suscité les doutes de Jérôme. Il est donc probable qu'Isidore a voulu non seulement glorifier les Gots, mais encore souligner leur très proche parenté avec les Espagnols. La fraternité qui lie désormais en Espagne l'ancien envahisseur et les autochtones trouve donc une justification *in origine*.

Les autres *gentes* fondatrices des royaumes d'Occident sont moins bien traitées, mais à des degrés divers. Les Vandales tirent leur nom du *Vindilicus*, un fleuve inconnu, peut-être inventé pour la circonstance. Les Burgondes sont ainsi

nommés du nom des *burgi* ou villages qu'ils habitaient le long du *limes*; le nom même rappelle qu'il s'agit d'une population jadis vaincue par Tibère. Nous avons dans ces deux cas des étymologies *ex locis*. Avec les Lombards, les hommes à la longue barbe, nous avons une étymologie *ex moribus*. Cette mention des Lombards, dont je n'ai pas retrouvé la source, est d'ailleurs un indice de ce qu'Isidore s'efforce de mettre sa liste des *gentes* à l'ordre du jour[35]. Les Suèves empruntent leur nom au mont Sueuus. Restent les Francs. De leur nom Isidore propose deux étymologies: selon la première, il viendrait du nom d'un de leurs chefs (*duces*) et selon la seconde il dériverait "de la sauvagerie de leur moeurs" (*a feritate morum*). Pour reprendre les mots mêmes d'Isidore au § 133, cité plus haut, nous avons là une étymologie *a regibus* et une étymologie *a moribus*, et si l'on veut bien accepter notre idée d'une hiérarchie entre ces divers types d'étymologies, on admettra que la première étymologie du nom des Francs mérite de retenir l'attention, en ce sens que, parmi les peuples que nous venons de citer, ils sont les seuls à relever de cette catégorie. Il n'y a rien d'extraordinaire à penser que le nom d'un peuple dérivé de celui d'un héros éponyme pouvait sembler à Isidore comme relevant d'une filiation spirituelle, donc la plus proche de la filiation charnelle de la *prima origo*[36].

Ce texte sur les Francs soulève bien des questions. Et d'abord celle de la source de cette information. Dans mon édition[37], j'ai cité un passage de Jean Lydus signalé par Edmon Faral et qui parle lui aussi d'un *hégémon* des Francs qui leur aurait donné son nom. E. Faral parle à ce propos de "fantaisie étymologique de type commun". Quand cela serait, il n'en restait pas moins qu'Isidore s'est fait l'écho de cette "fantaisie". Selon toute vraisemblance, il est exclu qu'Isidore ait lu Jean Lydus. On peut supposer -et je n'en crois rien- que Grégoire le Grand ait entendu parler de Jean à Constantinople, qu'il en ait parlé à Léandre, qui... etc. Toujours est-il qu'à ma connaissance, nous avons là la première mention en Occident de ce Francus qui devait connaître une grande fortune par la suite. Et qu'Isidore l'ait inventé me paraît douteux pour une raison à laquelle je n'avais pas pensé en rédigeant les notes de mon édition. Cette raison, c'est qu'Isidore donne le titre de *dux* au fondateur des Francs. L'état politique des Francs à son époque, sa propre théorie d'une *origo a regibus*, tout l'amenait naturellement à écrire ici: *a proprio rege*. Or Grégoire de Tours nous dit ceci: "L'histoire de Sulpice Alexandre nous parle beaucoup des Francs, mais en aucune façon elle ne nomme leur premier roi; elle dit qu'ils avaient des ducs (*duces*)"[38]. Ce terme de *dux* ne paraît donc pas employé au hasard par Isidore, il est l'indice qu'il s'appuie sur une source bien informée.

La conclusion de tout cela pour ce qui nous occupe est que ces quatre lignes sur les Francs sont loin d'être inspirées simplement par une vision romaine, classique et démodée, du barbare. Il en va de même pour ce qui concerne les autres *gentes* "barbares". Certes, selon les idées modernes, on peut s'étonner qu'Isidore, dans le livre IX, ne fasse aucune allusion directe au présent, qu'il n'évoque pas d'un mot au moins la destinée présente de ces nations. Mais ce n'est pas son sujet: le livre IX n'est pas un livre d'histoire, ni ancienne, ni contemporaine. Mais cela n'empêche pas que les préoccupations de l'actualité transparaissent derrière la froide objectivité qu'affecte le savant. Il est visible qu'Isidore a voulu mettre à jour son tableau des *gentes*, en faisant place à celles qui, de son temps, se montraient particulièrement agissantes.

Il ressort du livre IX que les *gentes* sont le moteur de l'histoire humaine. Au fil des notices, Isidore évoque ces nations qui se créent, se défont, s'exterminent l'une l'autre. On a l'impression d'un grouillement confus d'où est exclue toute intelligibilité. On ne sera pas surpris d'une telle conception chez un historien qui est le premier dans sa *Chronique* à adopter le schéma des *sex aetates mundi*, montrant ainsi qu'à ses yeux l'intelligibilité de l'histoire est d'ordre transcendant. En agissant de la sorte, Isidore avait répudié la conception eusébio-hiéronymienne d'une histoire rythmée par la succession des empires(39). Qu'en est-il de ces derniers dans le livre IX? En principe, le chapitre 3 leur est consacré sous le titre: *de regnis militiaeque uocabulis*. En fait, cela se borne à dix lignes qui combinent une citation de Tertullien et une autre d'Augustin. La première déclare que toutes les nations ont eu à leur tour le *regnum*, c'est-à-dire l'hégémonie ou l'empire, et qu'elle se sont détruites mutuellement. Mais -et l'on passe à Augustin- deux *regna*, les Assyriens et les Romains ont surpassé les autres, les second prenant la place des premiers; "les autres royaumes et tous les autres rois sont considérés comme des annexes de ceux-là"(40). Ce passage est assez surprenant, en ce qu'il ne comporte aucune étymologie, mais développe librement un point de vue de l'auteur. Il s'insère mal d'ailleurs dans la définition des mots *rex*, et *regnum*. Pour comprendre ce qu'a voulu dire Isidore, il faut tenir compte du "montage" qu'il a fait entre Tertullien et Augustin, du sens des textes chez leurs auteurs respectifs et du sens peut-être différent qu'Isidore leur attribue. Première remarque: le passage de l'*Ad nationes* de Tertullien a été amputé par Isidore d'une phrase essentielle: *donec Romanis cessit uniuersa paene dominatio* (41). Cette idée a été remplacée par le texte d'Augustin, plus ample, fondé sur le balancement entre Assyriens et Romains, et qui ajoute le thème des *regna adpendices*. Le texte de Tertullien, bien qu'il soit très corrompu, laisse entrevoir clairement l'idée qu'il développe: il s'agit de prouver que le culte des dieux ne suffit pas à sauver les empires. C'est une vision sceptique, ironique de l'histoire, sarcastique peut-être (*uices sors temporum uolutauit*), en tout cas antiprovidentialiste, de l'histoire. Le texte d'Augustin est à l'opposé. Juste après Tertullien, on dirait qu'il fait sortir de ce chaos deux empires providentiels, l'un en Orient, l'autre en Occident, l'un dont la fin marque le début de l'autre. A *sors temporum* répond maintenant une belle ordonnance: *inter se ordinata atque distincta*. Si Isidore avait seulement voulu dire que l'Empire romain est le dernier de la série, il pouvait se contenter de citer dans son intégralité le texte de Tertullien. Il ne fait donc pas de doute qu'il ait voulu mettre en évidence le rôle de "phares" joué par les Empires assyrien et romain. Reste la dernière phrase sur les *reges* et *regna*. C'est là qu'un divorce est possible entre la pensée d'Augustin et celle d'Isidore. Il semble probable qu'Augustin veut dire que sous l'hégémonie assyrienne, comme sous l'hégémonie de Rome, les autres royaumes jouent un rôle secondaire, ils sont en somme sous la mouvance des premiers. Augustin pense naturellement aux royaumes d'Afrique ou d'Asie que Rome pouvait laisser subsister, mais qui ne jouaient plus aucune rôle.

C'est, se je puis dire, un point de vue synchronique: *adpendices* veut dire qu'il s'agit d'Etats marginaux, au propre et au figuré. Si l'on se réfère, en revanche, à la situation du temps d'Isidore, on peut considérer qu'il se place d'un point de vue diachronique et qu'il entend *adpendices* au sens d'"héritiers". C'est-à-dire que, l'Empire romain étant, selon une conception que l'on retrouve ailleurs,

considéré comme le dernier empire de l'histoire, les *regna* occidentaux, entre autres, ne seraient que le prolongement (autre sens qu'on peut donner à *adpendices*) de cet empire. Après avoir longtemps cru à cette interprétation, je me demande aujourd'hui si elle est tenable. D'abord il faudrait prouver qu'Isidore a jamais cru que l'empire romain était le dernier de l'histoire, celui dont la chute provoquerait la fin du monde[42]. Ce passage serait peut-être le seul qu'on pût invoquer en ce sens. D'autre part, une telle interprétation n'est pas nécessaire. La dernière phrase s'inscrit naturellement dans la cohérence du passage: 1. toutes les nations ont obtenu l'hégémonie (*regnum*), Assyriens, Mèdes, Perses, Egyptiens, Grecs; 2. mais parmi tous ces *regna*, l'Assyrien et le Romain ont eu une destinée exceptionnelle et complémentaire; 3. à côté d'eux, tous les autres *regna* font figure (*habentur*) d'appendices. Les *regna cetera* sont ceux qui figurent au paragraphe précédent: Mèdes, Perses... etc. A l'hyperbole de Tertullien: *regnum uniuersae nationes habuerunt*, répond la théorie empruntée à Augustin: en vérité, il n'y a que deux empires et le reste n'est qu'appendice.

Je ne crois donc pas que nous ayons là une allusion à l'actualité, ou, pour mieux dire, que nous ayons là une interprétation d'Agustin par Isidore dans le sens de l'actualité. Le moins qu'on puisse dire d'ailleurs est qu'Isidore n'a pas fait beaucoup d'effort pour glorifier l'Empire romain, de dehors de ce passage, dans le livre IX. A tout prendre, les Assyriens sont mieux traités, puisque, mentionant le second fils de Sem, Assur, il ajoute: "a quo Assiriorum pullulauit imperium"[43]. Les Romains ne remontent pas si haut: ils tirent simplement leur nom de celui de Romulus[44]. Tout au plus peut-on remarquer qu'Isidore simplifie beaucoup et que Servius s'était donné plus de mal pour faire admettre le rapport entre *Romulus* et *Romani*[45]. En fait, le rapport entre *Roma* et *Romani* tombe sous le sens, et si Isidore préfère faire venir *Romani* de *Romulus*, c'est vraisemblablement pour faire l'honneur aux Romains d'une *origo ex rege*, plutôt que d'une simple *origo ex loco*. Mais l'important est que les Romains soient une *gens* parmi d'autres. Et encore en disant cela, on a l'air de sous-entendre on ne sait quelle malignité du Sévillan à vouloir rabaisser les Romains, alors qu'en réalité nous sommes tout simplement en présence d'une conclusion logique du système de représentation du monde adopté par Isidore. Il n'y a pas là une de ces pointes contre les *milites Romani* comme on en trouve dans l'*Historia*, mais, polémique mise à part, cela revient au même. L'univers d'Isidore, proche et lointain, est formé d'une constellation de *gentes* et par la théorie de l'*origo* il acquiert toutes les vertus d'une construction scientifique. Sur un autre plan, le renversement des valeurs opéré par Isidore est bien marqué par un passage des *Sentences* qui proclame qu'un ange est préposé à la garde de chaque nation[46]. L'Empire romain est un *regnum* et Isidore nous dit ailleurs que "tout royaume (*regnum*) de ce monde se conquiert par des guerres et s'agrandit par des victoires"[47]. Il y a donc entre le *regnum*, création artificielle, et la *gens*, qui résulte du jeu des forces biologiques, une nette distinction.

Pourtant il ne semble pas que le livre IX, en refusant implicitement de considérer l'Empire romain comme centre de l'histoire, nous oriente vers l'image d'un monde en quelque sorte anarchique, où ne subsisteraient plus que les *gentes* et leurs rivalités. Il y a au premier chapitre un passage important dans lequel Isidore proclame l'existence de trois langues sacrées: l'hébreu, le grec et le latin[48]. Cette qualité leur vient de ce que c'est en ces trois langues que Pi-

late a fait inscrire sur la croix le motif de la condamnation du Christ. Il est difficile d'assigner une source précise au passage, car ce semble avoir été une idée courante. On la trouve par exemple dans un lettre de Jérôme ou dans le *Commentaire sur les Psaumes* d'Hilaire[49]. Or si l'on compare Isidore à ces deux sources, on s'aperçoit qu'il a raidi en un principe ce qui ailleurs n'est qu'une remarque adventice. Jérôme, dans le passage en question, veut souligner le caractère universel de l'expansion chrétienne: "Je ne dis rien des Hébreux, des Grecs et des Latins: ces nations ont été consacrées à sa foi par le Seigneur dans le titre de la croix". A la suite de cette prétérition, il énumère l'Indien, le Perse, le Got, l'Egyptien et les Besses. Jérôme indique seulement une faveur particulière du Christ pour les Hébreux, les Grecs et les Latins marquée par le fait que les langues de ces trois nations ont été utilisées dans le *titulus crucis*. Hilaire, un peu plus tôt, voyait dans le choix des langues adoptées par Pilate pour l'inscription de la croix une marque de la prééminence de l'Empire romain: "Bien que beaucoup de nations barbares aient acquis la connaissance de Dieu selon la prédication des apôtres et selon la foi des églises qui sont aujourd'hui établies parmi elles, néanmoins la connaissance de l'Evangile est spécialement fixée sur le domaine de l'Empire romain dans lequel sont contenus les Hébreux et les Grecs"[50].

Pour Jérôme, les nations de langue hébraïque, grecque et latine, jouissent d'une espèce de droit d'aînesse dans l'ordre de la foi. Pour Hilaire, la préférence accordée à ces trois langues par Pilate est la manifestation d'une préférence reconnue à l'Empire romain. Aux yeux d'Isidore, les trois langue utilisées sur la croix du Christ tirent de ce fait même leur caractère de langues sacrées: cette expression n'est d'ailleurs employée ni par Hilaire ni par Jérôme. Dans le livre IX ces langues sont liées au mystère de la Rédemption, "elles brillent dans le monde entier d'un éclat exceptionnel"[51]. Elles échappent donc à la règle commune qui lie une *gens* à une langue; leur statut particulier traduit le fait qu'il existe au dessus des *gentes* une réalité supérieure, celle de l'Eglise. Dans ce paragraphe, Isidore ne parle pas de l'Eglise, mais des Saintes Ecritures, ce qui revient au même, puisque l'Eglise est gardienne de la Révélation. Tout comme les nations sont des langues incarnées, la Parole divine s'est incarnée dans trois langue privilégiées.

Cette constatation permet de répondre à une question: comment se fait-il que le livre IX, dans ses trois derniers chapitres, expose une conception de la famille qui est, en définitive la famille monogamique et patriarcale de Rome? Si le livre voulait être une description ethnographique de l'humanité à la manière des géographes antiques, on ne comprendrait pas qu'il ne fasse pas place à d'autres types d'organisation familiale. D'autre part, on pourrait accuser Isidore d'une certaine contradiction pour avoir d'une part nié les privilèges historiques de l'Empire romain et pour décrire d'autre part l'organisation familiale issue des lois de cet empire comme un modèle idéal. Mais en réalité, la famille que décrit Isidore n'est pas à proprement parler la famille romaine, mais la famille chrétienne. Cela est particulièrement sensible dans le symbolisme du nombre six qui crée une correspondance entre la famille, la vie humaine et l'histoire de l'humanité: "Si l'on a établi qu'il y avait consanguinité jusqu'au sixième degré, c'est pour que, de même que la création du monde et la condition humaine sont enfermées dans six âges, de même la parenté à l'intérieur d'une famille

fût limitée par un nombre égal de degrés"(52).

Nous constatons donc une nouvelle fois qu'il n'y a pas de contradiction entre les diverses parties du livre IX. Ce livre a été conçu avec une pleine conscience de la nécessaire cohésion de ses parties. Puisant comme toujours à droite et à gauche son information, Isidore réalise une synthèse personnelle. L'erudition est au service de sa popre vision du monde. Isidore ne cherche pas seulement à transmettre un savoir passé, mais à imposer au lecteur une nouvelle image du monde. Cette image est celle d'un monde où la diversité des *gentes*, voulue par Dieu, est acceptée sans nostalgie de l'Empire, tout en se conciliant avec un nouveau principe d'unité qui est l'Eglise. On trouvera sans doute, et avec raison, qu'une telle conclusion n'a rien de nouveau. Mais mon but était de montrer que le livre IX obéissait à un schéma d'ensemble inspiré par le moment où Isidore écrit, et aussi qu'en dépit de son allure impersonnelle due à la compilation, el trasmettait la même leçon que l'*Historia* ou la *Chronique*, avec des moyens différents. Je propose ces pages comme une contribution à la mise en évidence de la cohésion de la pensée d'Isidore, plutôt que comme une nouvelle lecture de son oeuvre.

NOTAS.

1. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2ª ed. Paris 1983 est la tentative la plus réussie en ce sens. Mentionnons aussi le livre très suggestif de H.-J. Diesner, *Isidor von Sevilla und seine Zeit*, Leipzig, 1973, ainsi que les travaux de S. Teillet cités plus loin, et ceux de P. Cazier sur les *Sentences* (sous-presse).
2. Je simplifie, car, dans ces catalogues, qui existent encore, on trouve un chapitre trente-quatrième: *de reliquis nominibus* qui annonce le livre X actuel. Pour le détail, cf. mon édition dans la collection *A.L.M.A.* des Belles Lettres, Paris 1984. p. 2.
3. IX, 1, 14: "Ideo autem prius de linguis ac deinde de gentibus posuimus, quia ex linguis gentes, non ex gentibus linguae exortae sunt".
4. IX, 4, 1: "De imperiis militiaeque uocabulis ex parte dictum est. Deinceps ciuium nomina summatim subiungimus".
5. IX, 2, 1: "Gens autem appellata propter generationes familiarum, id est a gignendo, sicut natio a nascendo".
6. Sur ce thème, cf. J. Fontaine, *Cohérence et originalité de l'étymologie isidorenne*, dans *Mélanges Elorduy*, Bilbao, 1978.
7. IX, 6, 29: "Haec consanguinitas, dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum subtraxerit et propinquitas esse desierit, eam rursus lex matrimonii uinculo repetit et quodam modo reuocat fugientem".
8. IX, 2, 1.
9. IX, 4, 3 et IX, 5, 8. En fait, comme le précise Isidore en IX, 5, 7: "causa pater est". La mère n'est que *materia*. Donc la dualité du couple se réduit à une unité de *causa* ou d'*origo*.
10. IX, 6, 9: "Porro cognatione fratres uocantur qui sunt de una familia, id est patria".
11. Il s'agit naturellement d'une appréciation générale qui ne tient pas compte du détail.
12. Il y a des raisons de penser qu'Isidore avait d'abord projeté de ne donner que dix livres aux *Etymologies*. Le lexique que constitue le livre X fait figure d'appendice où l'on place tout ce qui n'a pas trouvé place dans l'ouvrage, La confusion paléographique de la division en livres des livres VII-X -alors que XI-XX sont très réguliers-, voilà des indices de ce que les *Etym.* avaient d'abord été conçues en dix livres. Dans ce cas, Isidore a pu penser aux chapitre sur les *gentes*, avant de concevoir l'idée du livre XIV. Mais cela ne change rien ni à la place du livre IX, ni à sa conception d'ensemble.
13. Quelques mss seulement énumèrent en

guise de titre général quelques uns des titres des chapitres, cf. mon éd. p. 2.

14. Sur les sources possibles chez Augustin, cf. mon éd. p. 40, note 20.
15. IX, 1, 11: "Cuiusmodi autem lingua locutus est Deus in principio mundi dum diceret: "fiat lux" inuenire difficile est".
16. IX, 1, 1: "...una omnium nationum lingua fuit quae hebrea uocatur".
17. *Ibid.* :"...priusquam superbia turris illius in diuersos signorum sonos humanam diuideret societatem...".
18. VIII, 1, 1: "Ecclesia graecum est quod in latinum uertitur conuocatio, propter quod omnes ad se uocet".
19. *Ibid.* : "Non enim sicut conuenticula haereticorum in aliquibus regionum partibus coartatur, sed per totum terrarum orbem dilatata diffunditur".
20. Pour cette expression, cf. *supra*, note 16.
21. IX, 1, 10: "...nemo tamen tam desidiosus est ut in sua gente positus suae gentis linguam nesciat. Nam quid aliud putandus est nisi animalium brutorum deterior?".
22. Cf mon éd. p. 38, note 18.
23. A la différence des Anciens qui faisaient de la famille le lieu de transmission de la langue, cf. Tacite, *Dial.* XXVIII.
24. Cf. S. Teillet, *Des goths à la nation gothique*, Paris 1984, p. 531.
25. IX, 7, 27.
26. IX, 2, 2.
27. VIII, 1, 2, définissant le qualificatif de *Catholique* appliqué à l'Eglise, Isidore écrit: "Hinc et uniuersitas ab uno cognominata est propter quod in unitatem colligitur".
28. Cf. S. Teillet, *op. laud.*, p. 341, et P.-M. Arcari, *Idee e sentimenti politici dell'Alto Medioevo*, Milan 1968, p. 671 sq.
29. S. Teillet, *op. laud.* p. 491-492.
30. Certains noms de cette liste sont difficiles à identifier, cf. mon éd. p. 96, note 132.
31. Comme le croit S. Teillet *op. laud.* p. 491, note 203: "Les Francs sont au nombre des germanicae gentes qu'il énumère en *Etym.* IX, 2, 97".
32. L'adj. *corruptus* ou l'adv. *corrupte* (cf. la liste des occurrences dans l'index de mon éd.) accompagnent plusieurs fois l'explication étymologique des peuples de la deuxième partie du chapitre 2. Sur l'importance de ce thème de la dégénérescence, cf. J. Fontaine, *Cohérence...*
33. IX, 2, 27: "Magog a quo arbitrantur Scitas et Gotos traxisse originem".
34. IX, 2, 29: "Tubal a quo Iberi qui et Spani, licet quidam ex eo et Italos suspicentur". Mais que faut-il entendre par *Iberi qui et Spani* ou par *Itali*? Sur les Gots, reprise de la même étymologie en 2,89: "Goti a Magog filio Iafeth nominati putantur de similitudine ultimae sillabae".
35. Si j'en crois l'Index de Zangemeister, les Lombards sont absents d'Orose, le plus récent des historiens utilisés par Isidore dans le livre IX.
36. En IX, 5, 15, il énumère les quatre typres de filiation: *natura*, *imitatione*, *adoptione*,*doctrina*.
37. P. 100, note 138.
38. Greg. Tur., *H. F.* 2, 9: "Nam cum multa de eis Sulpici Alexandri narret historia, nom tamen regem primum eorum ullatinus nominat, sed duces eos habuisse dicit".
39. Les *sex aetates* sont rappelées en IX, 6, 29: "Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est ut sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminaretur".
40. IX, 3, 2: "Regnum uniuersae nationes suis quaeque temporibus habuerunt ut Assirii, Medi, Persi, Egiptii, Greci quorum uices sors temporum ita uolutauit ut alterum ab altero solueretur. Inter omnia autem regna terrarum duo regna ceteris gloriosa traduntur: Assiriorum primo, deinde Romanorum ut temporibus et locis inter se ordinata atque distincta. Nam sicut illud prius et hoc posterius, ita illud in oriente, hoc in occidente exortum est; denique in illius fine huius initium confestim fuit. Regna cetera ceterique reges uelut appendices istorum habentur".
41. Cf. mon éd. p. 118, note 168.
42. La pensée d'Isidore semble étrangère à tout "catastrophisme". A la fin de la *Chronique*, *MGH*, *AA*, 11, p. 481, il observe que la fin du monde relève de la seule volonté du Père et qu'il ne nous appartient pas d'en supputer la date, et il ajoute: "Quando enim quisque de saeculo migrat, tunc illi consummatio saeculi est".
43. IX, 2, 3. La formule est inhabituelle: d'ordinaire, dans le livre IX, c'est une *gens* qui descend d'un petit-fils de Noé;

ici c'est un *imperium*.

44. IX, 2, 84: "Romani a Romuli nomine nuncupati qui urbem Romam condidit gentique et ciuitati nomen dedit". Isidore ignore délibérément la légende des origines troyennes de Rome. Pourtant en XV, 1, 1, il hésite sur le fondateur de Rome et énumère successivement les Troyens, Evadre et Romulus, sans trancher en faveur de ce dernier. Mais le point de vue est différent de celui du livre IX: il s'agit en XV du nom de la Ville. Il est probable qu'ici Isidore a trouvé plus noble pour les Romains de leur attribuer un fondateur, plutôt que d'en faire un rameau dérivé de la *gens* des Troyens.

45. Cf. mon éd. p. 88, note 115. Servius, *Aen*. I, 273, explique que *Romulus* est un diminutif de *Romus*, d'où dériverait *Romani*. Isidore se passe de cet intermédiaire.

46. *Sent*. I, 10, 20, *P.L*. 83, 557: "Singulae gentes praepositos angelos habere creduntur".

47. XVIII, 2, 1: "Omne regnum saeculi huius bellis quaeritur, uictoriis propagatur".

48. IX, 1, 3: "Tres sunt autem linguae sacrae: hebrea, greca, latina, quae toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato fuit causa eius scripta".

49. Hier., *ep*. 60, 4 et Hil., psalm. P.L. 9, 241. Seule la première référence figure dans mon éd., parce qu'elle paraît plus vraisemblable, étant donné l'importance de Jérôme dans les sources du livre IX.

50. Hil., *op. cit.*: "Nam quamuis multae barbarae gentes dei cognitionem secundum apostolorum praedicationem et manentium hodie illic ecclesiarum fidem adeptae sint, tamen specialiter euangelica doctrina in romani imperii sub quo Hebraei et Graeci continentur sede consistit".

51. IX, 1, 3: "...toto orbe maxime excellunt".

52. Cf. *supra*, note 39. Dans le détail, on pourrait facilement montrer qu'Isidore mêle l'élément romain et l'élément chrétien dans sa description de la famille: sa définition de la monogamie (qui n'est pas opposée à la polygamie, au sens moderne, mais désigne le mariage unique), celle des veuves sont typiquement chrétiennes.

ANTECEDENTES DEL DICCIONARIO. EL LIBRO X DE 'ETYMOLOGIAE'

C. Codoñer Merino
Universidad de Salamanca.

No puede decirse que la palabra, en cuanto que establece una relación significante/significado, no haya llamado la atención desde muy pronto, convirtiéndose en fuente de reflexiones. Ahora bien, la palabra admite su estudio desde muchas perspectivas. Como elemento de la expresión con una faceta semántica más abierta a la percepción inmediata, suscita muy pronto la idea de que su recta comprensión constituye la clave para la recta comprensión del discurso. La atribución a la palabra, por otra parte, de un carácter independiente facilita su tratamiento exento y su presentación en compilaciones.

Sin embargo, en sociedades poco evolucionadas, la necesidad de conocer el significado exacto de los términos se reduce a un grupo humano poco amplio y a unos ámbitos de la lengua muy concretos; cuentan las acepciones literarias y la terminología técnica, los dos puntos conflictivos en la consideración de una palabra: valores figurados y propios. El resto de los ámbitos y de las personas no suelen plantear ni plantearse ese tipo de problemas, ya que el léxico utilizado habitualmente no ofrece dificultades, es reducido y fácilmente dominable(1). En cuanto al posible choque ocasional con una realidad léxica compleja, como puede serlo un espectáculo (por ejemplo el teatro), es un hecho comprobado que la magia del espectáculo y el contexto suplen con creces cualquier posible fallo objetivo en la comunicación. Incluso ahora, y de acuerdo con lo que acabamos de exponer, la existencia y manejo del diccionario queda limitado a pequeños círculos.

No es de extrañar, según esto, el carácter tardío del "hecho diccionario", como alguna vez se le ha llamado(2), si con diccionario estamos haciendo referencia a realizaciones próximas a nuestro concepto actual del mismo. Es habitual encontrar la apreciación, ajustada si aplicamos ese criterio, de que el diccionario es un fenómeno propio de los siglos XVII y XVIII(3). Pero también es posible un nuevo aspecto en la investigación, centrarnos en la génesis del mismo(4).

Es innegable que ha habido aproximaciones a la palabra como lexia desde muy pronto, y que el diccionario es la culminación de un proceso iniciado tempranamente. Reducir este proceso a los antecedentes más evidentes: compila-

ciones de glosas, léxicos técnicos, enciclopedias temáticas, es el procedimiento normalmente aceptado en esta investigación de los orígenes. Inmediatamente se pasa a la realidad ya cuajada, y se plantean los problemas graves de la lexicografía basándose en esa realidad: tipos de diccionario, criterios aplicados a la selección de términos, adecuación de las definiciones al objeto que se persigue, etc[5]. Tal vez sea posible invertir los términos y tratar de estudiar cuál ha sido el proceso que ha llevado a la configuración actual del diccionario en lo que se refiere a la selección de los lemas, así como al tipo de definiciones.

Sería pretencioso intentar recoger siquiera los innumerables datos dispersos que podrían contribuir a explicar cómo paulatinamente se han ido sentando las bases de una ciencia, o de un arte si se prefiere, del diccionario[6]. Es ingenuo pensar que un Diccionario como el de Nebrija, incluso un léxico como el de Papias, es únicamente el resultado de unas necesidades que el momento plantea. Cada vez es más claro que las actuaciones conscientes en estos terrenos tienen como base una serie de conocimientos y premisas que se aceptan como naturales y que son el resultado de una larga evolución. Cuando Isidoro nos ofrece en el libro X de sus *Etymologiae* una lista de palabras ordenadas alfabéticamente —por el momento esa parece haber sido su presentación—[7], dotadas de una especie de definición, palabras en muchos casos de uso corriente, varias son las cuestiones que nos podemos plantear, todas ellas relativas a su carácter de antecedente del diccionario: ¿qué criterios le han llevado a la selección, ordenación de lemas y esquema resolutivo dentro de cada uno de ellos?; ¿qué criterios ya asumidos respaldan la posibilidad de esas opciones?[8]. No pretendemos abordar el problema de la búsqueda de fuentes, sino la necesidad de explicarnos cómo se ha llegado a formar el sustrato gramatical, cultural, técnico que ha posibilitado a Isidoro elaborar ese libro, y en qué estadio de la evolución hay que situarlo.

En virtud de lo dicho, y reduciendo al máximo mis aspiraciones, me propongo rastrear dentro de los siglos de cultura anteriores a Isidoro indicios de interés por la palabra, desde un punto de vista lexicográfico, y por los problemas con ella relacionados; y hacerlo adoptando una perspectiva teórica y práctica. Es decir, no me limitaré a los textos que responden a realizaciones prácticas, a compilaciones semejantes próxima o remotamente al diccionario, sino que procuraré atender a las observaciones que el fenómeno "palabra" ha suscitado en cuanto término individualizado del discurso, dejando de lado, en la medida de lo posible, las implicaciones semánticas, único campo que hasta el momento ha merecido mayor atención[9]. Esto supone aceptar, en principio, las opiniones vertidas por los investigadores actuales sobre determinadas compilaciones, desde el *de uerborum significatu* de Verrio Flaco, al libro X de Isidoro, aunque en la exposición vayan deslindándose cuáles de ellas responden a los criterios bajo los que se les enjuicia actualmente, y cuáles de ellas no.

Al hablar de la palabra, en general de la gramática, no resulta nunca ocioso el repetir que está estrechamente ligada a la filosofía en sus orígenes griegos y latinos. Quizá por ser menos conocido, o al menos poco mencionado, conviene también insistir en que no es menor el interés que la retórica / dialéctica latina muestra por el léxico. Muchas reflexiones generales referidas a la palabra proceden con frecuencia de tratados de este último tipo, al tiempo que en latín la inspiración filosófica de los tratados gramaticales ha transferido a estos

textos mayoritariamente las observaciones sobre el léxico. Son pues textos gramaticales y retóricos los que manejaré fundamentalmente al hablar de los principios teóricos.

Por lo que se refiere a la actividad lexicográfica práctica, me limitaré a aquellas realizaciones que se plantean como finalidad la compilación más o menos parcial de términos. Creo que ya es hora de dejar de referirse a Accio o a Lucilio, por poner un ejemplo, como lexicográfos, y de empezar a hablar de ellos como hombres de letras que manejan con finalidades literarias recursos que podríamos denominar, *sensu lato*, figuras de dicción o simplemente juegos de palabras. Su interés para la historia de la lengua no tiene por qué confundirse con su valor para la historia de la lexicografía[10].

Comenzaremos por Varrón. El planteamiento que hace de su obra al principio del libro V nos indica que la palabra no es centro de interés de la misma, sino que más bien lo es el proceso o procedimiento que lleva a su creación: *Quemadmodum uocabula essent imposita rebus*; bajo esta amplia descripción incluye la *etymologia* tratada teóricamente en los 3 libros anteriores (hoy perdidos), donde ha expuesto las opiniones que sobre tal fenómeno se han emitido. El objeto de los libros V, VI y VII, como explica a continuación, es: *a quibus rebus uocabula imposita sint.* Dada la naturaleza de la palabra, este trabajo admite una doble vertiente: *a qua re et in qua re uocabulum sit impositum;* junto a la *etymologia*, como método de análisis, hay que dar cabida a la llamada *περὶ σημαινομενον*. El interés primordial, no obstante, se centra en la *etymologia* que estudia *a qua re*, atendiendo, en menor medida, al estudio de la relación signo/cosa, y tomando como objeto de estudio el que hasta ese momento ha sido problema central cuando se trata de la palabra: el origen. De modo inmediato se percibe la importancia que desde un primer momento se concede a la *res* como motivadora del proceso de creación de la palabra[11].

En una exposición basada en un principio teórico y en sucesivas ejemplificaciones del mismo de carácter probatorio, es de esperar una organización de los ejemplos que se desprenda de principios relacionados con ese eje teórico. Y sin embargo Varrón no agrupa los casos de acuerdo con distintos tipos de etimologías, si es que los daba por existentes en los libros perdidos [12], sino que adopta un criterio de ordenación extralingüístico, que coherentemente con sus planteamientos tiene como aglutinante la *res* : la agrupación de palabras por temas[13]. Esto nos indica varias cosas: 1. que el desarrollo interno de la "ciencia" etimológica no está suficientemente avanzado como para crear sus propios criterios organizativos; 2. Que las agrupaciones temáticas son la consecuencia, en la consideración de la palabra, del predominio del referente sobre el signo siempre la palabra se somete a estudio al margen de cuestiones morfológicas. Eso conduce a la presentación del léxico agrupado en una especie de campos semánticos.

Es a partir de este último punto desde el que es posible acceder a la lógica interna del procedimiento aplicado. La simple lectura de unas páginas de Varrón, exactamente igual podríamos estar hablando del Cratilo de Platón desde este punto de vista, nos indican que debemos dejar de aplicar conceptos actuales relativos a la *etymologia*. Y no sólo en el sentido de una mayor evolución de la ciencia o técnica que se atiene a unos principios fonético-evolutivos científicamente irreprochables, sino en el modo mismo de concebir lo que es la eti-

mología. Desde el siglo XIX se ha pasado de planteamientos casi mecanicistas de reconstrucción, a una concepción de la etimología que enlaza hasta cierto punto con la historia de la lengua e incluso con la atención al significado[14]. Parece evidente que sólo así puede darse plenitud total a la investigación etimológica: atendiendo a la consideración del signo lingüístico desde sus dos vertientes, la del significante y la del significado. La apreciación de la etimología como una ciencia hasta cierto punto independiente la hacen, actualmente, accesoria en la concepción de un lema de diccionario, ya que la finalidad y alcance de una y otra están perfectamente definidos [15].

No es esta la situación en Varrón. Para empezar, existe una confusión palpable entre el significado de una palabra, en el sentido de su modo de relacionarse con el referente, y su etimología. Trazar la etimología de una palabra consiste en buscar dentro del campo léxico de una lengua un término o términos semejantes acústicamente que den cuenta de lo que el autor de etimologías considera que es el rasgo distintivo de la *res* designada por el vocablo cuya etimología se ofrece. No se trata, pues, de una relación de "signo" a "signo", aun cuando se deban aceptar siempre interferencias del referente, sino que haciendo un uso especial del triángulo de Ogden-Richards, podríamos decir que el etimólogo antiguo actúa así:

res(notio) — pensamiento
etymologia - uerbum — símbolo - referente

Esto implica que el etimólogo recurre, en primera instancia, al concepto que el mismo tiene de la *res* que, a su vez, considera recogido en la palabra, para buscarle un antecedente fonéticamente válido y que le sirva para ligar la palabra al concepto por ella designado. Si salvamos el requisito "fonéticamente válido", estamos ante algo que se parece bastante a una búsqueda de definición. Lo que sucede es que dicho requisito es la razón de ser de la "ciencia", y las consecuencias de que esto sea así serán de enorme alcance. En primer lugar el etimólogo varroniano parte del concepto que sobre el objeto se ha formado, para buscar, a continuación, un lexema parecido al término cuya etimología se pretende dar, procurando al mismo tiempo que encierre en la cara del significado el sema que lo identifique como posible origen del término sometido a estudio. Así visto, las etimologías de una misma palabra pueden ser múltiples, ya que cada cual ve en el objeto o concepto designado por la palabra un rasgo relevante que no tiene por qué ser el mismo, y que le lleva a aceptar una u otra etimología. Por ejemplo, por empezar por la primera de las palabras incluídas por Varrón, puede optarse por ver en la *res* designada por *caelum*, como rasgo pertinente, el hecho de estar tachonado, con lo cual su etimología sería *caelare*; pero también se puede considerar que lo más característico del cielo, en cuanto *res*, es el ser abierto, con lo que, haciendo uso de la *etymologia a contrariis*, procedería de *celatum* (oculto). Aplicando el procedimiento inverso al que ahora esperaríamos de un etimólogo, estableciendo una relación que toma como base la noción que sobre el objeto se tiene, se llega a establecer una relación fónica y de significado que no sólo no persigue la adecuación a léyes fonéticas, sino que, y quizá esto sea más grave, se erige en sustituto de definición léxica necesariamente inaceptable, ya que deja como constitutivo de la definición un solo rasgo del *definiendum*, y además un rasgo seleccionado bajo la relativa presión de una coincidencia fonética inexcusable[16].

El desarrollo casi exclusivo de la etimología, como parte de la gramática que atiende a la palabra, es quizá una de las causas que pueden haber contribuído al retraso en la aparición de un tratamiento lexicográfico adecuado. No está en contradicción con ello el que en la misma obra de Varrón encontremos definiciones de términos de vez en cuando; por ejemplo, en los epígrafes que dan entrada a los apartados temáticos de su LL y dan cuenta de la materia que va a incluirse en cada apartado.

Un caso característico lo tenemos en 5, 102:

Proxima animalia sunt ea quae uiuere dicuntur neque habere animam. Esta sumaria definición, utilizada para introducir el apartado sobre vegetales, aunque contaminada de precisiones sobre el origen del término, lo relega a un segundo plano de interés. Baste comparar el tratamiento de un mismo término bajo ambos supuestos. Lo que en 5, 16, como encabezamiento del grupo semántico, se define *Caeli dicuntur loca supera et ea deorum,* un poco más adelante, se presenta así *Caelum dictum scribit Aelius, quod est caelatum, aut contrario nomine, celatum quod apertum est.*

Así mismo, y para el caso de términos técnicos desusados o poco conocidos, utiliza como sistema de definición la equivalencia o "glosa". Por ejemplo en 5.136: *Irpices regula compluribus dentibus.* En cualquiera de los dos casos, la definición entra subrepticiamente en el texto, como elemento ajeno a la materia que centra el interés: la *etymología*, y también como elemento ajeno a las preocupaciones gramaticales.

Dentro de la idea que del estudio del lenguaje se hace Varrón, expresa en 8, 1, 1, la *etymología* —con referencia a la denominada constituye una de las partes que debe ocuparse de él. La segunda corresponde *a quo pacto de his declinata in discrimina ierint.* Es decir, averiguadas las razones del procedimiento que ha llevado a la *impositio uerborum*, interesa saber de qué modo se han establecido diferencias dentro de cada uno de los *nomina*; la *declinatio* atiende primordialmente a relaciones entre signos. Veamos la diferencia tomando una misma palabra analizada desde ambos presupuestos, *pugil*:

5, 94 *Similis causa (sc. origo) quae ab scientia uocatur, ut praestigiator, monitor...; sic etiam quae a studio dicuntur, cursor, natator, pugil.*

8, 15 *Qua a parte declinata, aut a corpore, ut mamma mammosae, a manu manubia, aut ab animo ut a prudentia pruden (te) s, ab ingenio ingeniosi...at ubi motus maiores, item ab animo aut a corpore, ut ab strenuitate et nobilitate strenui et nobiles, sic a pugnando et currendo pugiles et cursores.*

El distinto modo de exposición es, hasta cierto punto, significativo; en el caso de la *etymología* se menciona exclusivamente como origen del término el campo temático: son términos creados a partir de "aficiones" concretas, natación, lucha, carrera. Es decir se establece sólo la relación con el ámbito del significado, razón de la *impositio*. En el caso de la *declinatio*, la atención se fija preferentemente en el signo que ha motivado el nuevo signo, aunque es cierto que sin perder de vista el campo temático dentro del que debe recibir tratamiento. La diferencia es la inversión del procedimiento, y es indicativa: la *etymología*, tácitamente se mueve en el ámbito que lleva de *res* a *uerba*, la *declinatio* se aplica de *uerba* a *uerba*.

Contemporáneo de Varrón es Cicerón. La atención a la palabra por parte de éste surge de un terreno distinto: el de la *inuentio*, afín en ciertas medidas

a la retórica y la dialéctica. En sus *Topica* encontramos interesantes observaciones sobre la definición, sobre el procedimiento etimológico, que tienen, al menos en segunda instancia, su fundamento en la palabra. Así como para el gramático Varrón el interés se aplica a "como" las cualidades del referente designado han influído sobre la forma adoptada por el término que la designa, constituyendo la palabra objeto central de interés, para el *rhetor* Cicerón el interés por la palabra lo despierta el "como" pueden extraerse argumentos de ella con vistas al discurso. La palabra como fuente de posibilidades, frente a la palabra como objeto de análisis. La relación con la palabra es en Cicerón secundaria, ya que le interesa sólo como medio de alcanzar determinados fines relacionados con la intención persuasora del discurso.

Para escritores y oradores es indispensable conocer los sistemas que permiten extraer argumentos de los llamados *loci*, concepto fácil de manejar, pero de difícil definición. Entre estos *loci* unos tienen su asiento en el problema mismo que recibe tratamiento *(in eo ipso)*, y otros en elementos ajenos al problema en sí[17]. Son los primeros los que nos interesan, sobre todo en algunas de sus variantes. El *locus* puede tener su origen en la consideración conjunta del problema (*locus* que podría identificarse con una especie de *definitio*), o bien en la *notatio* (= *etymología*). Dejamos por el momento las otras variantes. Advertimos aquí la presencia de dos elementos fundamentales en lexicografía, especialmente el primero: la definición. Sin embargo, el que el campo en que reciba atención sea el de la argumentación, nos lleva a una serie de consideraciones que parten de la función que se atribuye a la *definitio*. Tal como se deduce de *Topica* 9, la definición, en cuanto que *locus*, debe constituirse en premisa mayor de un silogismo.

Completamente relacionado con la función otorgada por Cicerón a la *definitio* y con el ámbito en que cumple tal función, está el hecho de tener como objeto el referente real o el concepto forjado sobre el mismo. Cuando Cicerón habla de *id totum de quo disseritur* se está refiriendo, sin lugar a dudas, al tema bajo litigio. El hecho de que para definirlo haya que utilizar la palabra que lo designa es irremediable y, en cierto modo, irrelevante. *Ius ciuile est*, tendría su equivalente correcto en castellano en "lo que recibe el nombre de *ius ciuile* es...". Se produce así, desde el primer momento, la consabida dirección *res* — *uerbum* en el enfoque, que ya encontrábamos en Varrón de modo explícito en el caso de la *etymologia*.

La aproximación a la palabra está suscitada por el objeto designado, no por la palabra en sí misma como signo, sino en cuanto que instrumento adecuado para aproximarnos al objeto. Es normal plantearse *qué es* el *ius ciuile*, no *qué es lo que designa* la expresión *ius ciuile*. Las consecuencias de esta sutil diferencia se hacen evidentes cuando observamos que un procedimiento como el de la *definitio*, tan estudiado por la retórica y la dialéctica, apenas ha tenido incidencia, de modo sistemático, sobre el léxico considerado en su dimensión gráfica. La doble cara de la palabra, percibida intuitivamente, siempre ha experimentado una notable inclinación a ser considerada desde "lo significado", en detrimento del "significante", e incluso del "significado" concreto de los términos.

No vamos a negar que en la definición lexicográfica se atiende al concepto u objeto designado por el lexema con vistas a reunir los rasgos sustanciales del

mismo, de modo que la diferencia fundamental con la *definitio* ciceroniana es consecuencia de la función que se atribuye al procedimiento. Desde este punto de vista la *notatio* ciceroniana se inclina en un sentido más afín al que buscamos. Su objeto de estudio es el *uerbum*, en cuanto complejo significante/significado. *Assiduus* en *Topica* 9 ofrece valor como argumento, tanto por lo que se refiere a la *res* designada, como por la forma de serlo. Ahora bien, como en el caso de la *definitio* su utilización como *locus* restringe su alcance lexicográfico.

A pesar de todo, en la utilización como *locus* de la *notatio* o *etymologia*, es donde podemos encontrar ciertas posibilidades en ciernes relativas al desarrollo de un lema de diccionario. Por tratarse de un procedimiento que basa su eficacia en extraer el significado básico de un término en un contexto determinado, introduce el concepto de contexto e incluso el de "sustitución por equivalencia", básico en lexicografía.

Basta analizar el pasaje de *Topica* repetidamente citado, donde se trata de *assiduus*, para percibirlo: *Cum lex assiduo uindicem assiduum esse iubeat, locupletem iubet locupleti; is enim est assiduus... appellatus ab aere dando.*

El paso a Quintiliano (8, 2, 6) parece significar un salto atrás. Su tratamiento de la palabra aparece en dos ocasiones: cuando se ocupa de transmitir al orador los medios de conseguir un estilo adecuado, trata el léxico desde el punto de vista de la *proprietas*, de la educación del término a "lo designado", hecho que indica una creciente preocupación por la palabra como signo lingüístico, aunque sea en calidad de instrumento al servicio del discurso. A ello hay que añadir que el léxico ofrece interés en cuanto que encaminado a obtener un efecto dentro de la realización del discurso.

El enunciado teórico del problema está cargado de imprecisiones: *Quare proprietas non ad nomen sed ad uim significandi refertur nec auditu, sed intellectu perpendendum est.* Se está refiriendo al *nomen* reduciéndolo a su aspecto exclusivamente material (*auditu*), e introduciendo la *uis significandi* como algo ajeno al *nomen*, sin aclarar en donde debe hacérsele radicar.

Es innegable que este comentario al texto de Quintiliano puede tildarse de excesivamente literal. Y lo es. Pero tampoco puede negarse que el desarrollo de una ciencia se hace extremadamente difícil cuando se carece de una mínima precisión en la designación de los conceptos manejados. El uso de *res*, por ejemplo, en el pasaje 8, 2, 7 de Quintiliano, al hablar de cuándo se dice que un término es *proprium* puede servir de modelo:

Tertius...modus, cum res communis pluribus in uno aliquo habet nomen eximium, ut carmen funebre proprie naenia.

En efecto, la confusión es total: ¿se refiere con *res communis pluribus* a la designación, al significado o al objeto? [18].

La atención a la palabra, atendida teóricamente por la gramática y la retórica en época de la república, pasa a tener un rendimiento práctico que se refleja en el tipo de observaciones que hemos encontrado en Quintiliano, más inclinado a proporcionar facilidades al que cultiva la oratoria, que a profundizar en el fascinante y complejo mundo de la *inuentio*. De manera que, cuando Quintiliano aborda la palabra en su dimensión tópica, es para darnos un resumen de la *finitio* (= *definitio*), apenas comprensible en alguna de sus partes:

5, 10, 14 *aut enim simpliciter quaeritur sitne hoc uirtus; aut praecedente*

finitione, quid sit uirtus. Id aut uniuersum uerbis complectimur,... aut per partes... 55 Praeterea finimus aut ui, sicut superiora, aut ετιμολόγιᾳ *ut si assiduum ab asse dando...*

El uso de neutro cuyo antecedente parece ser *uirtus* o, en general, el concepto sujeto a definición; la oposición *ui/etymologia*, que parece atribuir a *uis* el sentido de *oratio definitoria* o de significado expresado por su mediación, dan una pobre idea del original ciceroniano utilizado con toda seguridad.

Al mismo tiempo, y paralelamente, se observa un giro en el tipo de interés otorgado al léxico como instrumento destacado para la oratoria, patente, en el espacio que le dedica Quintiliano en el libro ocho y en el libro uno, en la ausencia de cualquier reflexión teórica que vaya más allá de una mera definición. Este es precisamente el interés que promoverá la aparición de compilaciones.

En relación con esta última afirmación, podemos ver que las observaciones de Quintiliano sobre la *proprietas uerborum*, como medio de evitar la oscuridad en la expresión, consisten en gran parte en una serie de normas que afectan especialmente a un determinado grupo del léxico: arcaismos, regionalismos, tecnicismos, términos, como se ve, de uso restringido; y también a otro grupo, el de los vocablos polisémicos, cuya dificultad radica en la posible ambigüedad. Son ambas series las que antes o después van a servir de base a la elaboración de compilaciones, cuyos fines, en principio, están lejos de una apreciación léxica actual.

Las primeras compilaciones latinas de este tipo que conservamos son, lógicamente, de tipo glosográfico. Ahora bien, este hecho tiene mayor trascendencia de la que a primera vista puede atribuírsele. La situación que lleva a la elaboración de un léxico, por reducido que sea su alcance cronológico o espacial, no es equiparable a la que da lugar a la actividad del glosógrafo. Para empezar, el autor de un léxico posee una idea conjunta de la lengua de un momento, de un autor o de un género determinado, es decir, de su existencia como unidad. El glosógrafo no se plantea tal cuestión, para él existen palabras incomprensibles dentro de un texto o de varios textos, palabras individualmente consideradas, al margen de cualquier sistema. Por lo tanto, lo normal en este tipo de compilaciones es encontrarse palabras procedentes de épocas, autores y géneros distintos, a las que se otorga un tratamiento especial. En resumen: este tipo de técnica no requiere una base teórica.

La compilación más antigua de la que tenemos noticias es la de Verrio Flaco: *de uerborum significatu*, actualmente perdida. Sobre ella se basa la obra homónima de Festo, aproximadamente un siglo posterior (siglo II). El escaso tiempo que las separa es suficiente para ponernos en contacto con una distinta concepción del trabajo, perceptible en ciertas opiniones de Festo sobre el método de su inspirador y modelo.

La cuestión de la atribución de carácter glosográfico o lexicográfico a la obra de Festo no es ociosa. En la RE la obra de Verrio Flaco y la de Festo aparecen tanto en el artículo destinado a Lexicografía, como en el de Glosografía, dejando la sensación de que es indiferente su adscripción a una u otra de estas tendencias[(19)]. Conviene, entonces, analizar, aunque parcialmente el contenido de la obra, para abstraer el criterio que ha regido la selección de los términos, y pasar posteriormente a estudiar la confección de los temas. Tomo los cuaren-

ta y siete primeros.

En primer lugar observamos que entre estos lemas hay dieciocho que son nombres propios. Tanto estos, como los restantes, han sido seleccionados primordialmente siguiendo un criterio: el de su arcaismo; Ya en un segundo plano, las motivaciones que rigen la selección pueden diversificarse: interés por hacer asequible el significado de algunos términos de contenido literario, réligioso, folklórico, histórico, etc. El carácter misceláneo de la obra es perceptible en los variados propósitos que, como estamos viendo, presiden la selección del vocabulario tratado. Por otro lado, en alguno de los lemas la oscuridad básica del término de que se trata la hacen coincidir con los glosógrafos; en otros, la discordancia con la práctica glosográfica es total: abundancia de nombres propios, intereses de tipo anecdótico y extralingüístico, etc. Por lo general, las disensiones son más frecuentes que las coincidencias.

Abunda en el sentido de las discrepancias el enorme predominio de los sustantivos sobre los verbos. El glosógrafo, guiado por el interés de hacer comprensible al lector una serie de términos, utilizando para ello equivalencias con términos más conocidos, no establece distinciones entre palabras pertenecientes a distintas categorías gramaticales. Así pues, la presencia de tantos sustantivos es síntoma de que el interés que guía al compilador no es el puramente lexicográfico, sino que hace uso del léxico en la medida en que este reenvía a un referente material desconocido por el lector. El término "designante" es desconocido porque lo es el referente. La glosa, en cambio, da por supuesto que el referente es asequible en cuanto que el término que lo designe sea conocido para el lector. Si a ello unimos la presencia de nombres propios en gran cantidad se hace evidente el cruce de propósitos, entre los cuales adquiere una importancia relevante la tendencia enciclopédica, ausente, en líneas generales de los glosarios[20].

La obra de Festo está planeada para cubrir necesidades distintas a las perseguidas por el diccionario, por el glosario, aunque coincida parcialmente con estos últimos: aclaración de palabras de difícil compresión. Su coincidencia con la enciclopedia, ya ha sido arriba apuntada.

Tal vez haya que buscar la razón del carácter de tal tipo de compilaciones en la finalidad que preside su elaboración: la comprensión de textos literarios y técnicos, en sentido amplio. Es así que cada lema se transforma en un pequeño comentario a un pasaje y, por su calidad de comentario, se encuentra muy lejos de un diccionario, incluso de un glosario. Unicamente el criterio que preside la selección: la dificultad de comprensión de, nos aproximan a este último tipo de listas.

Podría definirse, pues, como una obra que da cabida a intereses propios de una enciclopedia, es decir, elaborada con la atención puesta, sobre todo, en la necesidad de hacer asequibles determinados contenidos institucionales, mitológicos o religiosos ya desaparecidos. A pesar de todo, varios pasajes en los que Festo se refiere a Verrio Flaco nos informan de la evolución cumplida en dichas compilaciones. Citaré solamente dos de estos pasajes:

228 L10 *cur hoc relatum sit Verrio, cum de sigficatu uerborum scribere propositum habuerit, equidem non uideo.*

496 L8 *Tatium occisum ait Lauini ab amciis, eorum legatorum, quos interfecerant Titini latrones, sed sepultum in Auentiniensi laurato. Quod ad sig-*

nificationem uerborum non magis pertinet quam plurima alia, et praeterita iam et deinceps quae referuntur.

Se advierte en los casos sometidos a crítica por Festo un factor común: en los dos artículos se cuentan anécdotas que, en la primera ocasión, tiene como pretexto un lema que comienza por *Pictor Zeuxis*, y que parece tener como motivación el aclarar un modismo; en otra, encabeza un nombre propio que da lugar a la exposición de un hecho histórico. Tanto en uno como en otro caso no existe el menor interés por definir o descubrir el nombre propio que encabeza el lema; cuando Festo nos dice *ad significationem non magis pertinet*, nos da pie para pensar que tiene una idea mucho más clara de Verrio Flaco de lo que debe ser un artículo de este tipo.

Además, en otro pasaje, adopta Festo una postura abiertamente crítica, esta vez ante la obra conjunta de Verrio Flaco:

242 L30 *cum propositum habeam ex tanto librorum eius numero intermortua iam et sepulta eurba atque ipso confitente saepe nullius usus aut auctoritatis praeterire, et reliqua quam breuissime redigere in libros admodum paucos.*

Simplemente con estas tres noticias podemos concluir que Festo se ha hecho un planteamiento previo, antes de iniciar el trabajo, planteamiento que lleva consigo la adopción de una postura concreta respecto a una serie de problemas. En primer lugar, dentro de sus propósitos cuenta el eliminar un conjunto de términos existentes en su fuente, bien por desusados, bien por faltos de apoyo en una autoridad. Por otro lado, manifiesta su disconformidad con respecto a la inclusión de unos lemas que no admiten análisis desde un punto de vista "lexicográfico" —en su más amplia acepción—, ya que se trata de curiosidades de raigambre histórico-folklórica, expuestas por su relación con algún personaje importante. El rechazo de Festo ante estas noticias de Verrio Flaco no se basa tanto en el carácter de las noticias, como en el tratamiento que se les aplica. Es el nombre del personaje el que actúa como lema, pero como parte de una narración breve y, en ningún caso, es objeto de definición posterior, ya que esta es inexistente. Quiere decir esto que, aunque Festo no tenga criterios positivos sobre lo que es un trabajo lexicográfico propiamente dicho, criterios que puedan conducirlo a la sistematización del material recopilado, sí hallamos, por lo menos, ideas sobre lo que no puede admitirse en una obra que tiene como objeto aclarar el sentido de una serie de palabras, aun admitiendo que el criterio aplicado responda al esquema de un comentario.

Aun así encontramos en Festo un aspecto del tratamiento que se mantiene en la línea varroniana. Festo concede el lugar central a la etimología, como si sólo pudiera alcanzarse el verdadero significado de un término a través de su origen. Esta atención preferente al étimon como único modo de acercarse al significado de la palabra, como medio de justificarlo —si es que se admite la expresión— está totalmente arraigado en la mentalidad del gramático latino y es tal vez, como decíamos antes lo que explica el enorme retraso en la aparición de un tratamiento lexicográfico en sentido más próximo al actual, donde no se persigue la justificación del significado de una palabra, sino simplemente su comprensión; y en ese sentido, la etimología resulta marginal. Hasta tal punto está invertido el supuesto del que se parte que Festo puede incluso prescindir de ofrecer una mínima definición, siempre que piensa que el lector puede establecer un nexo con el referente, pero nunca se permite omitir la supuesta proce-

dencia de la palabra. Por ejemplo (120 L1): *Maeniana appellata sunt a Maenio censore, qui primus...*

Tanto en el tipo de léxico seleccionado, como en el tratamiento que se le otorga, Festo significa un estadio de desarrollo lexicográfico escaso, regido por intereses de carácter enciclopédico primordialmente, con muy esporádicas incursiones en un terreno afín al de los diccionarios de estilo actual. Podemos ofrecer como ejemplo el siguiente:

128 L24 *Muttire loqui. Ennius...Moenia, muri et cetera muniendae gratia facta: ut Accius...*

Interesante es el caso de Aulo Gelio, sobre el que no vamos a insistir ahora, en el que se conjugan las dos facetas expuestas: tratamiento concreto de términos, cuya selección se basa generalmente en criterios de incomprensión en el momento, y disquisiciones teóricas sobre el problema de la definición. En este segundo punto se manejan consideraciones similares a las que encontrábamos en los *Topica* de Cicerón, produciéndose así una aproximación entre ambos campos cuyas consecuencias no redundan más que en la suma de factores, no en la integración de los mismos.

De todos es sabido que la obra de Gelio, salpicada de abundantes y variadas interpretaciones léxicas no supone un avance especial en lo que se refiere a la evolución de las compilaciones tipo diccionario.

De modo que, en el siglo II el panorama "lexicográfico", si nos basamos exclusivamente en los textos que se nos han conservado, por cierto bastante significativos, podemos considerarlo reflejado en dos vertientes: la teórico-gramatical-retórica, con una tendencia acusada a adoptar fines pedagógicos y a soslayar problemas de carácter teórico que quedan reducidos a un esqueleto. Y en su otra vertiente, la de la aplicación de dichos principios a la práctica: se observa un interés específico por una faceta en concreto de las tratadas teóricamente, la enciclopédica, síntoma inequívoco de lo primitivo de los planteamientos en torno al fenómeno "palabra".

No calificaría yo de casual el hecho de que en torno a los siglos IV y V se produzca, siempre dentro del latín, una renovación del interés teórico por la palabra, tanto en forma de Comentario a los *Topica* de Cicerón (Mario Victorino), como en tratamientos independientes: baste como ejemplo la constante preocupación de Agustín de Hipona por la palabra como signo. Y de que junto a esta faceta aparezca un tipo de compilaciones que presupone una reflexión previa sobre el problema del léxico en cuanto tal, no de la palabra como vehículo de información extra-lingüística.

El espacio dedicado por Mario Victorino a la definición, muy amplio, es tan significativo como la ampliación del interés por la palabra en cuanto portadora de significados. La necesidad de la definición se basa en la posible ambigüedad en la relación entre signo y significado:

12. *Etenim si uerba aut nota omnibus extitissent aut unam significantiam sui semper tenerent et non ambiguo uel obscuro dicto audientes fallerent et audientes sub diersa interpretatione deciperent, omnino definitio necessaria minime crederetur*[21]. *La definitio como locus* tiene su justificación en la naturaleza de la palabra, se destaca aquí el carácter especial que debe concederse en el terreno lexicográfico a un determinado tipo de palabras: las desconocidas para un grupo de oyentes, y las polisémicas. Esto implica poner en relación la

palabra con el destinatario, no con el usuario; trasladar a un primer plano la dificultad de la comunicación, en sustitución de la precisión en el enunciado. Nada de esto aparece en el pasaje comentado de Cicerón.

Posteriormente pasa al comentario de los pasajes ciceronianos, insistiendo especialmente en la validez de la *definitio* filosófica, aun aceptando la existencia de otras definiciones como la *a nota*. Las precisiones que sobre esta última hace son interesantes. Existen dos tipos de definición *a nota,* aquella que consiste en descifrar el significado de la palabra, por descomposición de la misma en sus elementos integrantes: *Fides est cum fit quod dicitur,* y aquella que se aplica de las palabras simples, donde destaca el valor de la *etymologia*, que no es más que un tipo de definición defectuosa, ya que define dando por supuesto el conocimiento del significado de la palabra de la que deriva: *a bonitate bonus, a malitia malus.* Como dice el propio Mario Victorino: 15.12 *Etenim cum in alio nomine res cognita est, facile hoc quod ab eo est deriuatum et quodammodo denominatum ad cognitionem deducit ut quod sit ostendat.*

Son reflexiones quasi semánticas hechas al lado de un comentario dialéctico, lo cual nos indica que el problema de la palabra, en cuanto signo que establece una relación múltiple, ha ido adquiriendo importancia, a expensas incluso de su consideración como instrumento al servicio del discurso. La naturaleza de la palabra, los problemas que suscita en la comunicación hacen necesaria la *definitio,* ya que no puede entablarse un debate sin estar previamente de acuerdo en cuál es exactamente el objeto del mismo. Como en Cicerón, el interés objetivamente parte de la *res* designada, sin embargo en Mario Victorino se advierte una intención declarada de plantear la cuestión desde la comunicación, haciendo así a la palabra protagonista. No es ya: *qué es* la *fides,* sino que *cosa* es la designada por *fides,* desplazamiento que, como decimos, es resultado de haber dado cabida al aspecto social del discurso.

Por las mismas fechas parece escrito el *De compendiosa doctrina* de Nonio Marcelo. Una breve exposición de algunos aspectos de su obra nos permitirá alcanzar algunas conclusiones, de los veinte libros de que se compone la obra es el libro IV el más adecuado a nuestro fin [22].

Si tomamos como nuestra los veinte primeros lemas, tenemos:

1 aduorsum	11 appellere
2 anima	12 aemulus
3 aptam	13 argutum
4 aequales	14 accipere
5 apertum	15 ardere
6 autumare	16 acre
7 altum	17 aer
8 aditus	18 amarum
9 adtendere	19 admonere
10 appellare	20 ambire

varias cosas llaman de inmediato la atención: no aparecen nombres propios, las palabras no son de significado oscuro, el porcentaje de verbos domina sobre el resto de las demas categorías gramaticales, y entre los sustantivos aparecen abstractos, esto por lo que se refiere al tipo de léxico seleccionado.

Si pasamos ahora a analizar la estructura o contenido de los artículos, otros rasgos pasan a primer plano. En primer lugar la brevedad de la definición, re-

ducida, por lo general, a una equivalencia sinonímica seguida de un ejemplo del uso. En segundo lugar, el carácter polisémico de los términos incluídos. En realidad, estamos ante un léxico basado en la polisemia, por lo que se refiere a la selección, y en la sinonimia y el contexto, por lo que atañe a la definición.

Precisamente el rasgo deferenciador de este libro con respecto al resto es el carácter polisémico de las palabras que lo integran, aunque coincida en líneas generales, en la definición, con todos los libros dedicados a lexicografía, si exceptuamos el libro I. En efecto, el libro I titulado *de proprietate sermonum,* es decir, atento a la precisión en el uso de los términos, aun manteniendo los dos elementos de la definición que hemos dicho: equivalencia y ejemplificación, añade indefectiblemente la etimología. Este es un dato que adquiere una dimensión interesante. La *etymologia* en el siglo IV es requisito ineludible para alcanzar el valor real de un término, identificando su sentido original con el sentido originario, cosa que permite apreciar las posibles desviaciones del mismo; la etymología es el instrumento decisivo con que cuenta el gramático que se ocupa de la proprietas encaminada a justipreciar el recto uso de las palabras.

Pero no menos interesante es la presencia de la explicación que liga el término a su *etymología* siempre que el valor del término del que procede no aclare demasiado el alcance de la relación entre ambos. El siguiente ejemplo es claro: *Caluitur dictum est frustratur: tractum a caluis mimicis, quod sint omnibus frustratui* (10L 16). Es decir, que la *etymología* en cuanto que es apoyo necesario al sentido básico de un término, requiere que quede clara su vinculación con dicho término, tanto en la cara de la forma, como en la del significado, lo cual, en algún caso, exige cierto tipo de adiciones.

La preponderancia de un tratamiento de las palabras como este del libro IV, dentro de la obra de Nonio Marcelo, aunque sin excluir la preocupación por la *proprietas,* marca una tendencia a favor del interés por las palabras en cuanto signos con contenido semántico. La percepción de la polisemia en palabras como *aequales, appellare, adtendere,* etc. nos colocan en un estadio muy avanzado dentro del manejo de este concepto. Pero esto no quiere decir que el tipo de compilaciones al estilo de Festo hayan desaparecido, ni muchos menos. Es sintomático sin embargo, de lo inverso: no quedan referencias de que en el siglo II se diera al léxico un tipo de tratamiento semejante al que en él encontramos en Nonio Marcelo, ya que los fragmentos que poseemos de los gramáticos de esa época no dejan lugar a dudas.

Parece, pues, poder concluirse que la concepción representada por Verrio Flaco y festo precede cronológicamente a la encarnada por Nonio Marcelo, aunque el cultivo de esta última no suponga la desaparación de la anterior. La coincidencia en el tiempo con San Agustín, con Mario Victorino, hace pensar que ha habido una cierta repercusión de la preocupación teórica sobre la práctica, al tiempo que se ha producido una inflexión en el modo de consideración de la palabra.

Un nuevo comentario a los *Topica* de Cicerón, el de Boecio, del siglo VI, nos muestra que la incorporación a la dialéctica de la palabra, como elemento léxico se continúa en el sentido iniciado por Mario Victorino [(23)]. También a propósito de la *definitio* comienza Boecio. La precisión terminológica se ha incrementado; no se habla de *res,* sino de *terminus,* y así la *definitio* se ve complementada por el genitivo *termini* en una equivalencia al *locus ex toto;* ahora

bien el *terminus* permite extraer argumentos por otros procedimientos: por enumeración de las partes que constituyen el *totum,* y a partir de la palabra que lo designa: *ab eiusdem termini uocabulo.* No cabe más claridad: unicamente en este último caso es la palabra la que recibe consideración en sí misma, es el *locus a nota,* que ya vimos en Cicerón y Mario Victorino. Si seguimos analizando el texto vemos que palabra y *definitio* pertenecen al mismo orden categorial, que existe equivalencia entre ambas. En el primer *locus* la fuerza del argumento radica en la *definitio* de un objeto: pues bien, la *definitio* no es otra cosa que *coactae in se complicatae rei explicatio,* el desarrollo de un concepto implícito; no es más que el desarrollo de lo que la palabra designaba de modo breve y conciso (*breuiter et anguste*). En fin de cuentas *nomen* y *definitio* son dos maneras distintas de designar el *terminus:* de modo conciso el *nomen,* por extenso la *definitio.*
Existe, pues, identificación entre uno de los procedimientos (*definitio*) y el origen de otro de los procedimientos (*nomen = termini uocabulum*): *Nam etsi idem definitio quod nomen significat, illud tamen ipsum, quod nomen anguste confuseque designat, apertius definito disserit.* Boecio, insensiblemente, ha dejado el terreno de los *loci* para adentrarse en disquisiciones que afectan muy de cerca al léxico.

Volviendo al núcleo de la cuestión, Boecio insiste nuevamente en el carácter específico del *locus a nota,* que tiene como fuente la palabra, no el *terminus,* como sucedía con la *definitio*: *Ex nota uero locus apertissime ab eo termino diuersus est, qui in questione est constitutus. Quis enim dicat id esse cuius libert rei uocabulum, quod res ipsa est quam designat?* Se separa claramente referente y palabra. La palabra (*uocabulum*) designa sucintamente al referente, la *definitio* expone su contenido extensamente. Este es el principio sobre el que se basa el análisis del léxico por definición: la palabra, designadora de objetos o conceptos, recibe un equivalente descriptivo oracional, desarrollo del objeto o concepto designado por el lema.

Sólo la palabra se transforma en objeto de análisis en sí misma, con cierta independencia del referente, y ello es posible gracias a que *nomen* y *definitio,* equivalentes en cuanto que tienen como objeto el referente, se comportan en esa relación con el objeto de modo inverso desde el punto de vista del usuario. El *nomen* no es traslúcido, y es quien conduce a la *res,* por eso puede ser fuente de *loci*: el *locus a nota*. La *definitio* es una elaboración humana consciente motivada por la *res,* por eso es un procedimiento argumentativo, un *locus*; del mismo modo que la *notatio* está motivada por el *nomen* y también es un procedimiento. Se trata de interpretar el significado del *nomen* que, como *nota* que es de un objeto, nos conducirá a él. Confluyen, pues, en la dialéctica dos procedimientos complementarios que se erigen en elementos fundamentales del tratamiento de la palabra: definición y etimología. El primero tiene como promotor la *res,* el segundo el *nomen.*

Por fín hemos llegado a Isidoro. Su obra más conocida, las *Etymologiae*, basada esencialmente en el análisis de palabras, no contiene apenas apreciaciones teóricas sobre la manera de Isidoro de enfrentarse a los hechos. Tampoco puede decirse que estemos ante una compilación en sentido estricto, porque en determinadas partes de la misma contamos con "argumentos" —valga la expresión— que avanzan el contenido de cada libro, de cada capítulo, sea *Ety-*

mologiae, sea *Origines*, el contenido de la obra, suponen la concesión del primer lugar de interés a la palabra. Pero, ¿a partir de qué presupuestos? En esta situación, me ha parecido lo más adecuado el centrarme en el estudio del uso que en la práctica hace Isidoro de dos vocablos fundamentales, precisamente los dos que se discuten como informantes del título, a fin de intentar apreciar el valor que les concede y la repercusión de ellos sobre una serie de problemas planteados por esta obra. Por razones que más tarde quedarán de manifiesto me limito para este análisis a los diez primeros libros de la obra.

El uso de *etymología* es relativamente escaso. En los seis primeros libros sólo aparece dos veces, en ambos casos precisado por el adjetivo *Graeca:*

3,3,4 *dicti autem decem a Graeca etymologia, eo quod ligent et coniungant infra iacentes numeros...Nam* δεσμος *coniungere uel ligare apud eos dicitur.*

4,5,4 *sanguis ex Graeca etymología uocabulum sumpsit, quod uegetetur et sustentetur et uiaut (cf. 4,7,16* αἷμα enim sanguis dicitur).

En ambos casos puede ser equivalente a "origen griego", "palabra de origen griego" o "significado de la palabra en griego". Si suponemos aceptable la primera acepción, habría que decir que, en este caso, "origen" no es equivalente a "etimología" en el sentido actual.

Aumenta el uso del término a partir del libro VII. Para empezar, se utiliza casi siempre aplicada a términos hebreos y algunos griegos (7,13,1). Y en todos ellos cabe darle el valor de "significado", cosa que queda clara con el pasaje siguiente:

7,6.1 *Plerique primorum hominum ex propriis causis originem nominum habent. Quibus ita prophetice indita sunt uocabula, ut aut praecedentibus eorum causis conueniant. Vbi autem etymologiae interpretationem non attigimus, solam ipsam in Latino etymologiam posuimus.* (Cf. 7,10,2 Magdalena turris... 3 *Marta inritans uel prouocans... 4 Nathanael donum dei).*

La serie que comienza en 7, 6, 7 es aclaratoria: *Cain possessio interpretatur, unde etymologiam ipsius exprimens pater eius ait: "Cain, id est, Possedi hominem per Deum",* etc.

En 10, 164 encontramos un uso de *etymología* al que conceder el sentido de" interpretación del significado", y se trata de una palabra latina:

et hinc appellata misericordia, quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria. Non autem occurrit ubique haec etymologia; nam est in Deo misericordia siue ulla cordis miseria.

En cuanto a *origo*, necesitado de un genitivo siempre que tiene el sentido de "origen o procedencia de un nombre", se refiere casi siempre exclusivamente al aspecto formal del término, y su uso, en este sentido, es muy restringido, utilizándose casi siempre en acepción genérica (excepción hecha de 1,37,25: *antiphrasis uero non uoce pronuntiantis significat contrarium, sed suis tantum uerbis quorum origo contraria est).* En el caso concreto de cada palabra basta con indicar la procedencia con la preposición *a.*

Parece claro que Isidoro al titular *Etymologiae* a su obra se estaba refiriendo, no al origen de las palabras que designan instituciones, objetos, fenómenos, etc., como medio de alcanzar su sentido real, sino al sentido profundo de esas mismas instituciones abstraído de la *interpretación* del término que las designa. La etimología, en su acepción actual, *origo* para Isidoro, es un medio

que contribuye a su propósito, uno de los medios. Lo que se plantea como finalidad es la interpretación del vocablo, aunque como veíamos en Varrón, el medio más adecuado para conseguir el propósito sea la búsqueda del origen[25]. Dándole este sentido, el origen (*origo*) no es más que el punto de partida básico que lleva a la definición por la interpretación, punto fundamental para entender la concepción que preside la obra.

Aunque levemente insinuado por el aumento del uso de los términos que acabamos de someter a análisis, a partir del libro VII, podemos avanzar que se produce un cambio a partir de este libro, cambio consistente en la adquisición por parte del *nomen* de un protagonismo especial. A cada concepto sujeto a análisis se le busca el origen del término que lo designa, y cada *nomen* se identifica con la *nota* que lo hace significativo. Comenzando en el libro VII con la interpretación de nombres hebreos se va concretando paulatinamente el alcance de cada una, y más tarde se pasa a la interpretación de términos latinos que designan conceptos u objetos. A lo largo de los seis primeros libros podríamos decir que, sobre todo, se ha utilizado la *definitio*, elevando así a un primer plano de atención la *res*; a partir del libro VII, y hasta el X inclusive, es el *nomen* el que fija la atención y, a partir de él, adquiere relevancia la *interpretatio*. Visto desde esta perspectiva el libro X no es más que el colofón de la serie nominal, susceptible de análisis en nuestro caso porque responde, al menos en apariencia, al criterio que rige las compilaciones hasta ahora estudiadas.

Así como en la parte anterior (los seis primeros libros), las cosas se definen por lo que son, y es habitual encontrarse con definiciones de tipo *grammatica, id est, loquendi peritia*(1,2,1), *littearae utem sunt indices rerum* (1,3,1), a partir del libro VII, la naturaleza de las cosas se percibe gracias a la interpretación del nombre que las designa. Es indiferente a este planteamiento el uso de la etimología (= origen) en los seis primeros libros.

Ahora bien, es significativo que para Isidoro la palabra *etymologia* aparezca casi exclusivamente, dentro de esa primera parte que hemos señalado, en el apartado que corresponde a su propia definición (1, 29, 1 ss.), y sobre todo en la segunda parte, es decir, a partir del libro VII.

En los seis primeros libros el origen de una palabra se pone a contribución para identificar el rasgo dominante del significado, y las definiciones de esos mismos términos pueden tener o no relación con la *nota*. Y así, el origen de *litterae..quasi legiterae, quod iter legentibus praestent* (1,3,3), no guarda relación alguna con la definición previa que se da de las mismas (1,3,1): *Litterae autem sunt indices rerum, signa uerborum,* etc.

Por otra parte, en los seis primeros libros se está hablando de la ciencia, plasmada en realizaciones concretas, siempre escritas. Ni uno solo de los elementos que constituyen los epígrafes de estos seis libros iniciales tiene una existencia ajena a la obra escrita, incluído el seis; la aparente excepción de la cronografía deja de serlo en cuanto que desde Eusebio de Cesarea ha pasado a ser considerada instrumento de trabajo, y por consiguiente ha debido recibir un tratamiento escrito. Se trata, en su totalidad, de conocimientos adquiridos por Isidoro en tratados existentes en su momento. Unicamente algún capítulo como el 71 del libro 3: *de nominibus stellarum, quibus ex causis nomina acceperunt,* último del libro, parece constituir una concesión a su espíritu creador.

La segunda parte, que podríamos considerar de investigación, se concibe

como una exposición ordenada temáticamente de designaciones que reciben interpretación de acuerdo con diversos criterios. Las múltiples denominaciones de un concepto u objeto ayudan a configurar su verdadera naturaleza y reciben tratamiento conjunto: dios, los ángeles, los profetas, etc.; instituciones pagano-religiosas, así como sus representantes, instituciones profanas, para acabar con el hombre y las designaciones que recibe. No se procede, como en los libros anteriores, definiendo el concepto de divinidad, por ejemplo, y los distintos apartados en que pueden estudiarse los variados aspectos de la misma: esto se reconstruye a partir de los *nomina* que se aplican a dios, o a los ángeles, y las definiciones, cuando las hay, parten, generalmente del origen atribuído al *nomen* o *nomina*, por ser más precisos.

Tendríamos, pues, en los libros VII al X la parte más original de esta primera parte de las *Etymologiae*, la más creativa. Eso explica el que cuando comienza encontremos una de las escasas alusiones a fuentes ofrecidas por Isidoro en esta obra: se habla de la introducción de algunas interpretaciones de Jerónimos a nombres hebreos. No es comparable a la mención de Porfirio o de Mario Victorino en los capítulos correspondientes. En estos últimos casos se trataba de indicar el tratado que se exponía a continuación resumido; en el caso de Jerónimo, se trata del aprovechamiento de los resultados de una investigación que se complementa con la realizada por Isidoro. De manera que todo lo anterior puede considerarse patrimonio común, en la mayoría de los casos, no tiene por qué indicarse de dónde procede la teoría, a no ser cuando dicha teoría se base exclusivamente en un texto.

Si aceptamos este punto de vista, estos seis primeros libros corresponderían al contenido de las *Institutiones* de Casiodoro, siguiendo un orden inverso en la exposición, y constituirían una especie de protréptico a los peculiares análisis de Isidoro de la realidad. Análisis que, de acuerdo con una de las tradiciones más antiguas, abarcaría treinta y tres capítulos (cf. el valor simbólico del número, precisamente en Casiodoro, 2,1).

Siempre se ha hablado del libro X, último capítulo de los 33, como de una especie de léxico ordenado alfabéticamente, al que se encuentran paralelos relativos en otras obras del mismo Isidoro: el libro de las Diferencias. En principio, como se desprende de su denominación, las Diferencias responden a la aplicación de un tratamiento léxico, explícitamente asumido por Isidoro en 1,31. En efecto, a partir del capítulo 28 del primer libro de *Etymologiae,* nos habla de una serie de procedimientos que, aplicados al discurso, contribuyen a clarificar su sentido: *analogia, etymología, glossae, differentiae.* Es cierto que no es posible encontrarlos en estado puro y aislado, teniendo en cuenta que todos ellos se aplican al *nomen.* Ahora bien, el predominio de uno u otro es perceptible en cada caso. Y es innegable que para su obra *De differentiis* Isidoro ha tomado como eje el procedimiento indicado por el título.

En el libro II, en el que trata de la dialéctica, en el capítulo 39 introducido como resumen del libro de Mario Victorino y en el 30, a propósito de *de topicis,* observamos la inclusión de esos mismos procedimientos desde la perspectiva contraria, la que parte de la *res*: *definitio y nota.* La *definitio* ocupa el capítulo 29 y entre los argumentos (*topica*) se menciona la *nota,* la *analogia* y la *differentia* (8). La presencia en ambos libros de procedimientos coincidentes en la denominación no deben confundirnos sobre el alcance real de los mis-

mos. El hecho de que hasta ahora el estudio de ellos se haya realizado entre los *Topica*, es decir, como uno de los apartados de la dialéctica, nos ponen en aviso de algo que va a tener una gran repercusión sobre la concepción de las *Etymologiae* y sobre su influencia posterior.

Hasta este momento hemos visto que el interés concedido a la palabra desde una perspectiva teórica respondía a su valor como procedimiento dialéctico, o retorico, aunque influencias derivadas de la realidad práctica indujeran paulatinamente a concederle una relativa importancia como elemento con valor independiente. Podríamos ahora volver a estudiar la estructura de los primeros libros de *Etymologiae* y su ordenación relativa.

En los seis libros con que comienza la obra los desarrollos proceden del planteamiento sobre la naturaleza de las cosas: qué es la gramática y, dentro de ella, cada uno de los apartados que la integran; qué es la retórica, la dialéctica, etc. Lo natural, como hemos dicho, es comenzar por la definición, con independencia de que más adelante dicha definición se vea apoyada por argumentos como la *etymología*, la *analogía*, la *differentia*. Esta colocación central de la *res* se percibe con toda claridad en epígrafes como el de 5,4: *Quid sit ius naturales; 5 Quid sit ius ciuile*; 6 *Quid sit ius gentium*, etc. *Analogia*, *etymología, differentia* son utilizados como argumentos (*topica*), dentro de la función que le es atribuída por la dialéctica.

El panorama cambia en el libro VII. El centro de atención, como también hemos dicho, se desplaza al *nomen* y, a través de él alcanzamos la *res* (pueden exceptuarse algunos párrafos expositivos de la introducción a los libros, como, por ejemplo, el capítulo primero del libro IX: *de linguis gentium*). Cuando se dice *de gentium uocabulis*, es evidente que lo que interesa es el nombre que se adjudica a cada uno de los pueblos, cuyo origen histórico se hace perceptible precisamente gracias al *nomen* que lo designa. Lo mismo podemos decir del capítulo 4 del libro IX, cuando se afirma: *De imperiis militiaeque uocabulis ex parte dictum est; deinceps ciuium nomina summatim subiungimus.* Dentro de esta línea rectora es relativamente fácil encajar el libro X, que Isidoro encabeza con un *de quibusdam uocabulis hominum*, que no es otra cosa que algunas de las maneras de designar a los hombres, algunos de los términos que se aplican a los hombres. Efectivamente, en un orden alfabético relativo, aparecen una larga serie de adjetivos (las escasísimas excepciones parecen más bien deberse a una concepción muy amplia de la categoría adjetivo por parte de Isidoro, que a vulneración del principio que rige la selección). Como si, al igual que en el caso de la divinidad, de los hombres escogidos, de las denominaciones que reciben instituciones civiles y religiosas, los *nomina* o *uocabula* que se aplican al hombre, fuesen el camino para captar la verdadera naturaleza del hombre.

La escasez de empleo del término *etymología* en este libro nos pone sobre la pista de su verdadero carácter. Hemos visto que *etymología* se utilizaba sobre todo con palabras extranjeras, para hacer asequible al lector el sentido de las mismas a través de la interpretación del significado del término no latino; con mucha menor frecuencia era utilizada para términos latinos: dos casos para palabras cuyo origen griego podría explicar el significado encubierto del nombre latino (33,4 y 4,5,4), dos casos, precisamente en el libro X, en los que es indiscutible su sentido de significado: el ya citado y (10, 164), y 10,280 *Vanus*

a Venere etymologíam trahit. Item uanus, inanis, falsus...(25).

De hecho, los términos latinos que se someten a análisis en el libro X son, en su mayor parte, términos de significado conocido; es la presencia de la *interpretatio, quod eo quod* (cf. 1,29), lo que nos advierte del verdadero sentido que hay que dar a la compilación de Isidoro. No se utiliza la *definitio*, sino la *interpretatio*, precedida o no del *origo* del vocablo, como si fuera la encargada de ir reconstruyendo cualidades implícitas en cada uno de los adjetivos. En todo caso, la alternancia con la equivalencia, precedida o no a su vez de la procedencia del *nomen*, es muy escasa. Lo que es muy curioso es que la *interpretatio*, marcada por el esquema introductor (*eo quod, quod*), tiene en realidad forma de *definitio*. Ello indica que Isidoro hace adoptar a la definición la forma más convincente de la *interpretatio*, y así *animosus*, cuya definición bien podría ser *animis et uiribus plenus*, se transforma en *quod sit animis et uiribus plenus; Astutus, ab astu uocatus, callidi et cauti nominis* pasa a *Astutus, ab astu uocatus quod sit callidi et cauti nominis*. Junto al aspecto de razón introducido por la forma de *interpretatio* adoptada, esta forma permite mantener una especial regularidad en los casos en que la etimología está presente, como sucede con *Astutus*.

El conjunto de observaciones anteriores nos permiten alcanzar ciertas conclusiones respecto a la obra isidoriana, ya adelantadas parcialmente en el análisis. Hay que partir del hecho de que el equivalente más aproximado de nuestra "etimología" actual es *origo*. El uso casi total de *etymología* referido a términos no latinos nos aproximan a un valor de *etymología* como "traducción del significado del término original", y a la práctica de su acompañamiento habitual de una *interpretatio*. Baste recordar el significado de *interpretari* como "traducir". La consecuencia lógica de lo que acabamos de exponer es que la aplicación de la *etymología* a vocablos latinos radica esencialmente en la *interpretatio*, ya que la procedencia formal de los mismos recibe la designación *origo*. Concepción que, en su sentido profundo, difiere sustancialmente de la que rige la elaboración de un diccionario.

Aceptado esto, en nuestra opinión la *etymologia* como procedimiento no es utilizado de modo uniforme a lo largo de los libros que constituyen la llamada primera parte de las *Etymologiae*. En la parte inicial de esta primera parte: los seis primeros libros, cuyo contenido está constituído por la exposición del saber adquirido por el hombre y transmitido por la divinidad hasta el momento que escribe Isidoro: siete *artes liberales*, medicina, jurisprudencia, cronografía y Sagradas Escrituras (libro VI), en esta parte, digo, el uso de la *etymología* está subordinado a la *definitio*, aplicada como argumento, en el sentido tratado por Cicerón.

A partir del libro VII la *etymologia* adquiere su verdadero valor como método, ya que no se trata de exponer un saber asequible por otros medios, sino de hacer tarea creadora aplicando a los *nomina* el procedimiento de la interpretación, haciendo uso para ello de todo el saber anteriormente expuesto. Dentro de este ambicioso proyecto, el libro X equivale a una aproximación a la naturaleza del hombre a través de una interpretación de los *uocabula* que pueden aplicársele. Nunca el *nomen*, la palabra volverá a adquirir semejante trascendencia, ya que Isidoro la imagina como espejo que refleja la profunda razón de ser de objetos y conceptos, con la única condición de saber aislar mediante la

interpretatio de su origen los rasgos fundamentales de ellos.

Paradójicamente, estos libros de Isidoro han contribuído con el paso del tiempo a conformar una ciencia, la lexicografía, a cuyos intereses fundamentales, casi con certeza, se sentía totalmente ajeno. Citar las *Etymologiae* como muestra de un tratamiento léxico primitivo responde a una realidad práctica, pero constituye una traición al verdadero sentido que en su momento y para su autor tuvo.

NOTAS

1. H.GARCIA HOZ, *Vocabulario usual, vocabulario común y vocabulario fundamental*, Madrid, 1973, considera que el número de palabras del primero, en español, es de unas 13.000, de unas 2.000 el común y de 208 el fundamental; estos datos hay que compararlos con el de las 84.000 a 92.000 entradas que ofrece el *Diccionario de la Real Academia Española* (F. MARCOS MARIN, *Reforma y modernización del Español,* Madrid, 1979, pág. 129); H. MITTERAND, Les mots francais, Paris, 1963, habla de un total de 3.000 palabras que permiten comprender el 90% de las unidades léxicas, frente a las 200.000 entradas del *Larousse Encyclopedique.*
2. M.COHEN, "Le fait dictionnaire", *Proceedings of the Ninth Congress of Linguistics,* La Haya, 1966, pags. 497-503.
3. Afirmaciones como las de J.B. y Chr. MARCELESSI: "La pratique du dictionnaire étant fort ancienne on en vient à confondre lexique et dictionnaire" en "Les problèmes du lexique à la lumière de théses et de travaux recentes", *Langue Française* 2, 1969, pág. 87, no son frecuentes. En todo caso, hay que entender que la atribución al siglo XVII del fenómeno diccionario está relacionada con la fijación del tipo de definición que a partir de ese momento se ha hecho habitual.
4. En el terreno de la lexicografía francesa contamos con un estudio de G. MATORE, *Histoire des dictionnaires français,* París, 1968.
5. Este es el planteamiento que se adopta en los tratados sobre lexicografía actuales y en la mayor parte de los artículos que versan sobre el tema.
6. J.CASARES, *Introducción a la lexicografía moderna,* Madrid, 1950, pág. 51.
7. Los resultados alcanzados con la edición crítica del libro I de *Differentiae*, en prensa actualmente en la colección A.L.M.A., que llevan a una ordenación temática originaria, hacen ser cautos en este aspecto.
8. Como un glosario más, antecedente de los diccionarios medievales latinos, lo considera Ll.W. y B.A. DALY, "Some techniques in medieval latin lexicography", *Speculum* 39,1964, pág. 229.
9. Probablemente debido al predominio de los planteamientos teóricos en el campo de la semántica, y a la atención que se viene concediendo desde principios de siglo, son mucho más abundantes los estudios sobre este aspecto de la palabra. También es verdad que el tratamiento de la palabra como signo ha constituido en época clásica el núcleo de interés.
10. Este es el tratamiento que se le ha venido dando; no hay más que consultar los artículos de la RE sobre Glossographie y Lexicographie (VII 1,1433-1466 y XII 2,2479-2482) de G. GOETZ y J. TOLKIEHN respectivamente.
11. La profusión de uso de *res* le confieren una multiplicidad de valores. Nos estamos refiriendo aquí exclusivamente a este pasaje inicial; no es irrebatible la identificación de *res* en estos casos con "objeto" o "concepto", sobre todo en la expresión *a qua re*. Sin embargo, la antítesis buscada con *in qua re*, es lo que abona la idea de que en ambos casos se hace alusión al referente.
12. Ver la introducción al *De dialectica* de Agustín de Hipona, donde se atribuye un origen varroniana a su clasificación de las etimologías.
13. Apreciaciones sobre las ventajas o desventajas de este tipo de ordenación siguen haciéndose actualmente; Cf. F. DE TOLLENAERE, "Léxicographie alphabétique ou idéologique", *Cah.Lex.* 2, 1960, 19-29; K.BALDINGER, "Alphabetisches oder begrifflich gegliederter Wörterbuch?" *ZRPh* 76, 1960, 521-536; F. HIORTH, "Zur Ordnung des Wortschatzes", *Stud. Ling.* 14, 1960, 65-84.

A finales del siglo pasado y primera mitad de este se concedió gran atención a la ordenación temática. Resultado de este interés en España es el *Diccionario ideológico de la Lengua Española* de J.CASARES, editado en Barcelona en 1942.

14. P. ZUMTHOR, "Fr.*Etymologie* (essai d'histoire sémantique)", *Etymologica. Festschrift W. von Warburg,* Tubinga, 1958, págs. 873-893.
15. Aunque en último término ambos procedimientos persigan aclarar el valor del término, la etimología hace hincapié en averiguar el sentido profundo que puede ayudar a comprender la serie de acepciones que la palabra posee o ha poseído. El lema del diccionario parte de un análisis del uso; en principio, el valor que atribuye como fundamental a un término cualquiera debiera coincidir con el uso más abundante, independientemente de la historia del vocablo, ya que, por lógica, de un diccionario deben quedar excluídas las acepciones no coetáneas a su elaboración.
16. El problema de la definición es el eje central de interés para el lexicógrafo, cf. J. S. MILL, *On definition. System of Semantics,* Londres, 1965; P. IMBS, "Au seuil de la lexicographie", *Cah. Lex.* 2, 1960, 3-17; A. REY, "A propos de la définition lexicographique", *Cah. Lex.*6, 1965, 67-80; U. WEINRICH, "Lexicographic Definition in Descriptive Semantics", en *Problems in Lexicography* (ed. W. HOUSEHOLDER.-S. SAPORTA), Bloomington, 1975, págs. 25-44.
17. CIC., *Top.8*
18. La traducción de H. E. BUTLER: *"...where a thing serves a number of purposes has a special name in some one particular context"* no aclara nada al mantener la ambigüedad terminológica. La de J. COUSIN: *"...quand une chose qui sert á plusieurs emplois a une acception dominante pour un esul d'entre eux"*, mantiene a su vez el término "chose", indice de la escasa precisión del original.
19. Cf. nota 10.
20. No siempre resultan precisas las definiciones de lexicografía enciclopédica. Hay quien menciona como representante de la misma la *Historia naturalis* de Plinio, las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, *de uniuerso* de Rabano Mauro (Cf. G. HAENSCH, "Tipología de las obras lexicográficas" en G.HAENSCH et alii, *La lexicografía*, Madrid, 1982, pág. 110) Esto significa conceder la equivalencia entre lexicografía enciclopédica y enciclopedia. Más acertada parece la postura de U. WEINRHICH, que aprecia la diferencia entre definiciones normales y enciclopédicas, considerando que estas últimas se caracterizan por su excesiva especificidad (P.c. pág. 32). En cualquier caso, los dos autores parten del análisis directo de los hechos modernos. Si nos situamos desde nuestra perspectiva, en la consideración de un elenco determinado como enciclopédico interviene tanto el tipo de definición como el tipo de léxico seleccionado.
21. Ed. Th. STANGL.
22. A los efectos perseguidos serían igualmente válidos casi todos los libros; la elección del libro IV se fundamenta, sobre todo, en la titulación con la que encabeza: *Incipit de uaria significatione sermonum per litteras.* Dejamos aparte el hecho de su ordenación alfabética dado que puede ser posterior. Véase W. M. LINDSAY, *Nonius Marcellus' Dictionary of Republican Latin,* Hildesheim, 1965 (=Oxford 1901).
23. Ed. Orelli-Baiter.
24. Es interesante el pasaje de Nonio Marcelo (10L 13): *PELICIS a Graeco uocabulo significantiam sapientes inflexam putant, quasi pallex, hoc est ut ,quosi hoc non est, uana compositio hominis uideri potest.*
25. Es claro que el paralelismo que introduce *Item* entre *a Venere etymologiam trahit* y los sinónimos como equivalencias de significado inclinan a interpretarlo de este modo.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

LES SENTENCES D'ISIDORE DE SEVILLE ET LE IVe CONCILE DE TOLEDE

Réflexions sur les rapports entre l'Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630

Pierre Cazier
Université Lille III

La réflexion que je propose ici est issue des travaux que j'ai effectués sur les *Sentences* d'Isidore de Séville. Après avoir résumé brièvement les conclusions auxquelles je suis parvenu concernant leur composition d'ensemble, je voudrais insister plus particulièrement sur la conception des rapports entre le pouvoir politique et l'Eglise qui se dégage de cette oeuvre, qui est sans doute la plus personnelle d'Isidore. Mais je voudrais surtout montrer comment elle s'insère dans le contexte politique difficile des années qui ont vu la déposition de Suinthila par Sisenand et les débats du IVe Concile de Tolède[1].

Les *Sentences* commencent par la formule "summum bonum Deus est"[2]. Ces premiers mots ont été évidemment choisis à dessein pour exprimer le sens de toute l'oeuvre qui se présente comme la suite de la réflexion traditionnelle de l'antiquité su le but de l'existence de l'homme, la recherche du bonheur. Et pour comprendre la structure d'ensemble de l'ouvrage, il faut se reporter à la première sentence du livre 2 qui traite de la sagesse: "Omnis qui secundum Deum sapiens est, beatus est. Beata uita cognitio diuinitatis est. Cognitio diuinitatis uirtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est" (*sent.* 2, 1, 1). On trouve résumés dans cette sentence le thème de la sagesse chrétienne" on "selon Dieu" qui peut seule donner le bonheur, et les différentes étapes qui sont d'abord la connaissance de la divinité, préalable indispensable à la "puissance de bien agir" qui aboutit à "la jouissance de l'éternité". On comprend donc qu'Isidore consacre le livre 1 à l'exposé de ce qu'il faut croire en commentant le *Symbole des Apôtres*, qui obéit lui-même à une logique historique: Dieu, la création, l'incarnation, l'Eglise, la fin du monde. Dans le livre 2 et la plus grande partie du livre 3, Isidore traite de la vie morale, tandis que l'ouvrage s'achève sur la fin de notre vie ici-bas avec la dernière phrase qui évoque "quos caelestis aula laetificandos includit" (*sent.* 3, 62, 12).

Si l'on regarde l'évolution des thèmes à l'intérieur des livres 2 et 3, on retrouve la même succession chronologique: après la définition de la sagesse chré-

tienne, avec les trois vertus la foi, la charité et l'espérance —l'ordre n'est évidemment pas gratuit— c'est la prise de conscience du péché, le repentir et le combat des vertus contre les vices qui font l'objet du livre 2, la conversion individuelle étant le préalable indispensable à la vie chrétienne objet du livre 3. Celuici commence par des considérations sur la condition humaine, avec le problème de la souffrance, puis il aborde les grandes activités chrétiennes que sont la prière et la lecture. C'est ensuite qu'il présente les différents états de vie de ceux qui composent la société chrétienne: la contemplation et l'action. Une série de chapitres traite donc des moines puis de tous ceux qui vivent dans le monde. C'est ici qu'Isidore étudie les obligations du pouvoir en commençant par le pouvoir religieux, le plus important par la dignité, pour terminer par le pouvoir politique.

Ce qui frappe à la lecture de ces chapitres —dont la seconde partie est si évidemment nouvelle dans la tradition ecclésiastique— c'est que ceux qui traitent des obligations du prince le font en parallèle avec celles de l'évêque, avec un certain nombre d'idées communes, mais aussi des nuances qu'il importe de noter ici.

Ce parallélisme n'est pas étonnant dans la mesure où la source d'Isidore est Grégoire le Grand, et il est donc normal de retrouver les thèmes du souci des pauvres, du refus de l'orgueil, de la condamnation de la vénalité et de la colère. De même, rois et évêques doivent montrer l'exemple de la vertu. Mais il est plus intéressant de noter les différences que l'on rencontre.

Le premier point concerne la vocation: pour l'évêque, Isidore insiste pour que certains spirituels quittent leur repos pour accepter la charge épiscopale: "Multis intercipit Satanas fraudibus eos qui uitae et sensus utilitate praestantes, praeesse et prodesse aliis nolunt; et dum eis regimen animarum inponitur, rennuunt consultius arbitrantes otiosam uitam degere quam lucris animarum insistere... Sancti uiri nequaquam occupationum saecularium curas appetunt, sed occulto ordine sibi superimpositas gemunt, et quamuis illas per meliorem intentionem fugiant, tamen per subditam mentem portant..."(*sent.* 3, 33, 2-3). Il faut comparer ces phrases à celles qui concernent le pouvoir politique: "Vir iustus aut omni potestate saeculari exuitur, aut si aliqua cingitur, non sub illa curuatur ut superbus tumeat... Qui in adpetendis honoribus saeculi aut prosperitatibus mundi instanti desudat labore, et hic et in futuro uacuus inuenitur a requie..." (*sent.* 3, 48, 1-2). Isidore met donc en garde les *sancti uiri* contre la tentation diabolique du refus d'accepter le *regimen animarum* pour préserver leur repos contemplatif; mais vis à vis de ceux qui désirent s'engager dans les responsabilités terrestres, son premier mouvement est de les en dissuader, ou tout au moins de les avertir qu'ils y perdront le repos.

Un autre parallèle intéressant concerne la condition de l'évêque et du roi. A celui-ci Isidore rappelle que tous les hommes sont égaux: "Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum et illis eos praesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio"(3) (*sent.* 3, 49, 3). En revanche, pour les évêques, même quand il les invite à l'humilité, il souligne la supériorité de leur condition: "Agnoscat episcopus seruum se esse plebi, non dominum; uerum haec caritas, non conditio exigit" (*sent.* 3, 42, 3) Il est remarquable qu'Isidore estime indispensable de rappeler que l'évêque jouit d'une condition sociale supérieure. Une conséquence possible de cette condition c'est que si le roi

échappe de fait à toute censure, cette exemption est de droit pour l'évêque. C'est ainsi qu'Isidore dit des princes: "Difficile est principem regredi ad melius si uitiis fuerit inplicatus. Populi enim peccantes iudices metuunt, et a malo suo legibus coercentur; reges autem, nisi solo Dei timore metuque gehennae coerceantur, libere in praeceps proruunt..." (*sent.*3, 50,4). Mais il dit des évêques: "Rectores ergo a Deo iudicandi sunt, a suis autem subditis nequaquam iudicandi sunt... Quod si a fide exorbitauerit rector, tunc erit arguendus a subditis; pro moribus uero reprobis tolerandus magis quam distringendus a plebe est" (*sent.* 3, 39, 5-6). Le peuple n'a droit à la critique, que lorsque la foi est menacée.

Ces parallèles ne sont pas très importants dans la mesure où ils ne nous indiquent pas quelles sont les différences fondamentales entre les deux pouvoirs. Ils nous révèlent cependant que dans cette comparaison entre eux, c'est bien le pouvoir ecclésiastique qui a la première place, au moins dans l'ordre du prestige.

Une double image biblique permet sans doute de comprendre une des raisons de cette supériorité. Il s'agit de deux utilisations de la figure de David, l'une à propos des évêques, l'autre à propos du roi. Dans la première, Isidore fait allusion à l'interdiction faite à David de construire le temple: "Non sunt promouendi ad regimen ecclesiae qui adhuc uitiis subiacent. Hinc est quod praeceptum est David non aedificare uisibile templum quia sanguinum uir belli frequentia esset. Qua figura illi spiritaliter admonentur qui adhuc corruptioni sunt dediti, ne templum aedificant, hoc est ecclesiam docere praesumant" (*sent.* 3, 34, 1). Isidore utilise un extrait des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand (4),qui citait *I Paralélipomènes* 28, 2 en interprétant de façon purement morale la formule *uir sanguinum,* qui signifie pour lui l'homme pris dans les vices. Isidore ajoute au texte de Grégoire *frequentia belli*: c'est donc l'homme de sang, et plus particulièrement l'homme de guerre, qui est le symbole de cet homme plein de vice disqualifié pour enseigner.

Dans le second texte, David est proposé comme exemple au roi: "Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, praeponens sibi exemplum humilitatis Dauid qui de suis meritis non tumuit, sed humiliter sese deiciens dixit 'uilis incedam et uilis apparebo ante Deum qui elegit me' (II *reg.* 6, 22)" (*sent.* 3, 49, 1). Il s'agit de la réponse de David à ceux qui lui reprochaient d'avoir dansé nu devant l'arche. Le roi est donc invité, pour paraître devant Dieu, à abandonner l'apparat vestimentaire de la cour visigotique: "Qui uero praue regnum exercent, post uestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt" (*sent.* 3, 48, 6). Isidore avait noté dans son *Historia gothorum* cette innovation de Léovigild dans l'apparat de la cour, et souligné, dans la *Laus Spaniae,* que l'Espagne, par ses ressources minières était prédestinée à orner les princes. Ici il rappelle que cet éclot n'est que provisoire. Il y a ainsi dans les *Sentences* toute une série d'avertissements au roi: l'éclat du pouvoir n'est qu'apparence destinée à disparaître devant Dieu. Quant au thème du sang versé, il est au coeur du débat sur le pouvoir, et nous allons nous y arrêter en étudiant ce qu'est pour Isidore la nature du pouvoir politique est aussi la manière dont celui-ci peut intervenir dans l'Eglise.

La sentence qui définit l'origine provindentielle du pouvoir a déjà été com-

mentée [5], mais malheureusement le texte d'Arévalo n'est pas conforme à celui des manuscrits: "Propter peccatum primi hominis humano generi poena diuinitus inlata est seruitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius inroget seruitutem. Et licet per peccatum humanae originis, tamen aequus Deus ideo discreuit hominibus uitam, alios seruos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi seruorum potestate dominantium restringatur. Nam si omnes sine metu fuissent, quis esset qui a malis quempiam cohiberet? Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte uiuendum legibus subderent" (*sent.* 3, 47, 1). Ainsi la nécessité du pouvoir —il me semble en effet qu'il faut élargir l'opposition maître/esclave au problème plus vaste dominant/dominé et il ne s'agit pas ici d'une justification de l'esclavage au sens social du terme— vient du péché originel. Mais il est évident que cette affirmation pose un problème à Isidore puisqu'il juge nécessaire de montrer que Dieu est juste et que ce n'est pas seulement à cause du péché originel, mais aussi á cause de la réalité actuelle de la société que le pouvoir est indispensable. Sa fonction est de limiter —*restringere*— la liberté excessive —*licentia*— de mal agir. Elle est d'écarter du mal: *cohibere a malis* et *coercere a malo*. Et même la formule qui pourrait sembler plus positive "obliger par les lois à vivre correctement" ne l'est guère quand on considère le contenu purement négatif des lois visigotiques qui se bornent à interdire la plus souvent ce qui pourrait porter atteinte à l'Etat, à la propriété ou à la famille. Il faut souligner enfin le mode d'action du pouvoir politique: c'est la crainte *metus*, et même la terreur *terror*.

On retrouve cet élément dans la définition précise des rapports entre le pouvoir politique et l'Eglise, dans un chapitre «*De disciplina principum in ecclesia*», dont le titre a été malencontreusement supprimé avec quelques autres dans l'édition d'Arévalo. Isidore écrit: «Principes saeculi nonnumquam *intra ecclesiam* potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum *intra ecclesiam* potestates necessariae non essent, nisi ut quod non praeualet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem. Saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui, *intra ecclesiam positi*, contra fidem et disciplinam ecclesiae agunt, rigore principum conterantur; ipsamque disciplinam quam ecclesiae utilitas exercere non praeualet, ceruicibus superborum potestas principalis inponat...» (*sent.* 3, 51, 4-5) Ici encore le pouvoir se caractérise par l'usage de la terreur, mais il faut souligner les limites qu'Isidore assigne à ccette intervention du pouvoir dans les affaires de discipline ecclésiastique, ce qui signifie, étant donné l'ambivalence du mot *disciplina*, à la fois l'enseignement et surtout le respect des règles de vie. D'abord cette intervention se situe à l'*intérieur de l'Eglise* c'est à dire pour ceux qui son baptisés; d'autre part, il s'agit de cas où l'Eglise est impuissante contre ceux qui agissent contre la foi et la discipline —*agere contra* a sans doute un sens fort—. Enfin la formule "la nuque des orgueilleux" —*ceruicibus superborum*— semble désigner avant tout les puissants de la société politique. C'est pour défendre l'intérêt de l'Eglise —*utilitas ecclesiae*— que le roi doit parfois intervenir et cette intervention n'est qu'un pis aller, un dernier recours quand les solutions normales ont échoué.

Il me semble donc que pour Isidore la fonction royale se définit avant tout par son rôle de défense contre les aggressions et c'est le rôle que nous attribuons

dans nos sociétés à la police. Certes le roi est chrétien, et comme tel sa vie et ses actions doivent porter témoignage de sa foi, mais il n'a pas en tant que roi une vocation exceptionenelle qui le sorte du troupeau des fidéles et lui donne un contact direct avec Dieu. Il est donc soumis comme un autre chrétien à la discipline ecclésiastique: "Sub religionis disciplinam saeculi potestates subiectae sunt, et quamuis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tennetur adstricti ut fidem Christi suis legibus praedicent et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent" (*sent.* 3, 51, 1). Cette sentence précède celles que je viens de citer et qui donnent à la suite les limites qu'Isidore donne à la formule «prêcher la foi par les lois» qui est susceptible d'être interprété de façon très diverse. Il me semble qu'il est possible d'éclairer ces considérations théoriques sur le pouvoir politique, en les comparant à ce qui s'est passé au IV Concile de Tolède.

Les circonstances qui ont accompagné ce concile sont bien connues, et elles ont été abondamment commentées. Le problème le plus important est celui de la divergence entre l'éloge de Suinthila rédigé par Isidore dans la rédaction longue de *l'Historia Gotorum* écrite en 624 et la condamnation de ce roi par les Pères du Concile. On sait maintenant que la version longue est bien la version définitive d'Isidore, et on peut supposer qu'il était sincère dans son éloge, car on voit mal ce qui aurait pu l'obliger à écrire contre sa pensée(6). Tout au plus pouvait-il être amené à se taire. Si j'ose ici me hasarder à proposer quelque chose de neuf, c'est à partir d'une hypothèse que j'ai formulée concernant la date de rédaction des *Sentences,* que je propose de situer à la fin de la vie d'Isidore et que je considère comme son testament spirituel, et en grande partie aussi politique, plus engagé qu'il n'avait semblé jusqu'ici dans les problèmes temporels, en particulier dans le conflict entre le pouvoir épiscopal et le pouvoir royal. Il me faut donc poser d'abord brièvement ce problème de chronologie avant de montrer comment certaines sentences et certains canons s'éclairent mutuellement.

Depuis la chronologie établie par le Pere de Aldama en 1936(7), on situait la rédaction des *Sentences*, entre 612-615. L'argument principal de celui-ci était que la liste des oeuvres d'Isidore donnée par Braulion de Saragosse n'avait aucun ordre apparent, et que par conséquent elle devait être chronologique; cette hypothèse semble pouvoir rendre compte d'une raçon vraisemblable de la succession des oeuvres d'Isidore, mais elle ne peut avoir valeur tout a fait contraignante. D'autres éléments m'ont au contraire amené à penser que les *Sentences*, en tant qu'oeuvre organisée et possédant toutes ses parties, avait été composée vers la fin de la vie d'Isidore. Elle est en particulier la seule oeuvre qui n'ait pas de préface ou de prologue; on y trouve un plus grand nombre de vulgarismes que dans les autres oeuvres jusqu'ici éditées. Ceci m'a amené à penser qu'elle n'avait pas reçu de toilette définitive avant mise à la disposition du public, et, peut-être, qu'elle n'était destinée qu'à un public familier.

Mais l'argument le plus fort en faveur de cette date tardive touche à notre sujet et mérite d'être développé. On sait que le roi Sisebut a tenté une conversion forcée des juifs de son royaume vers 615. Or Isidore a porté des appréciations diverses sur cette action. Dans un premier temps, dans sa *Chronique*, reprise dans les *Etymologies,* et rédigée pratiquement en même temps que les événements, il écrit "Iudaei (in) Hispania christiani efficiuntur", avec une formu-

lation qu'il est possible de rapprocher, dans la même oeuvre, de la formule qui a relaté la conversion de Reccared: "Gothi catholici efficiuntur". Elle est donc assez favorable à l'action du roi.

Dans son *Histoire des Gots*, qui est une oeuvre nettement datée de 619, à la mort de Sisebut, pour sa version brève, et de 624, sous Sunthila, pour la version longue, il écrit de Sisebut: «Qui in initio regni sui Iudaeos ad fidem christianam permouens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit, sed sicut scriptum est, siue per occasionem, siue per ueritatem (donec) Christus adnuntietur". Là aussie le parallèle avec la conversion des gots est intéressant; Jean de Biclar écrit en effet de Reccared: «Sacerdotes sectae arrianae sapienti colloquio aggressus, *ratione potius quam imperio* conuerti ad catholicam fidem facit". Isidore se contente de souligner la présence active du roi au III° Concile de Tolède, mais il a pu se souvenir de la formule de Jean de Biclar en rédigeant sa notice sur Sisebut, dans son *Histoire des Gots*.

La réprobation d'Isidore porte, non sur le résultat, mais sur la méthode: la citation de l'Epitre aux Philippiens permet à Isidore de justifier les moyens —et non l'intention comme dans le texte de saint Paul(8)— au nom de l'efficacité. Dans la seconde rédaction, sous Suinthila, Isidore ne croit pas utile de corriger sa première rédaction à ce sujet. Lisons maintenant le canon 57 du IV[e] Concile de Tolède: "De iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum uim inferre 'cui enim uult Deus miseretur et quem uult indurat' (*Rom.* 9, 18); non enim tales inuiti saluandi sunt sed uolentes, ut integra sit forma iustitiae: sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti obediens periit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur; ergo non ui sed liberi arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad christianitatem ueni re coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt tenere cogantur..." Le canon 59 rappelle les faits: "Plerique qui ex Iudaeis dudum ad christianam fidem promoti sunt, nunc blasphemantes in Christum, non solum Iudaicos ritus perpetrasse noscuntur, sed etiam et abominandas circoncisiones exercere praesumpserunt...". Les Pères du concile, en 633, huit ans après la seconde rédaction de l'*Histoire des Gots*, commencent donc leur intervention à propos des juifs par l'interdiction de l'emploi de la force pour amener à la foi. Ils s'occupent ensuite du cas des juifs ainsi baptisés, et donc de fait devenus chrétiens. Mais les évêques s'élèvent au plan des principes.

L'interdiction repose, en effet, ici sur la liberté de Dieu dans le choix de ceux qui son appelés à la foi, avec comme corollaire la nécessité d'un acte volontaire de l'homme qui corrige l'acte volontaire du premier home. Ce qui n'est pas dit explicitement, mais qui découle implicitement de ces deux affirmations, c'est que le pouvoir politique n'a pas à intervenir dans ce choix.

Lisons maintenant les *Sentences*, au chapitre 2,2 *De fide*: "Fides nequaquam ui extorquetur, sed ratione et exemplis suadetur. Quibus autem exigitur uiolenter perseuerare in eis non potest: exemplo ut ait quidam, nouellae arboris cuius si quisque cacumen uiolenter inpresserit, denuo, dum laxatur, in id

quod fuerat confestim reuertitur". Isidore se base ici uniquement sur le résultat, et il souligne l'inefficacité de la force pour amener à la foi. Je n'ai pas identifié le *quidam* auteur de l'image du jeune arbre, mais on trouve d'assez nombreuses images botaniques dans les *Sentences*. Il n'y a pas encore de justification religieuse de ce refus de la violence, mais, à son habitude, Isidore ne donne qu'une idée à la fois, et c'est la sentence suivante qui apporte cette nouvelle idée, sans que le lien soit fait explicitement: "Sicut homo libero arbitrio conditus, sua sponte diuertit a Deo, ita ex propria mentis conuersione credendo recurrit ad Deum, ut et libertas agnoscatur arbitrii per propiam uoluntatem, et beneficium gratiae per acceptan fidei ueritatem". C'est tout à fait l'argumentation du IV[e] concile de Tolède, et, à mon avis, elle traduit l'evolution ultime de la réflexion d'Isidore sur ce point. J'irais même jusqu'a dire que ce que je sais de la rédaction habituelle des sentences, qui morcelle des exposés continus en donnant une valeur générale à ce qui n'avait chez la source qu'une valeur particulière —ce que J. Fontaine a appelé naguère "une scolie retournée" en est un exemple— m'incite à penser que les deux sentences en cause sont issues du canon 57 et que le *quidam* est peut-être un intervenant du concile. On voit qu'Isidore, qui attribuiait l'origine du pouvoir au péché originel avec une certaine réticence dans la mesure où il ajoutait que c'est l'état actuel de la société qui impose qu'on écarte les méchants du mal, justifie ici l'interdiction de la force par le même péché originel qui prouve que Dieu lui-même a voulu que l'homme soit libre de faire le bien et le mal.

Quand on regarde la législation du IV[e] Concile concernant les juifs, on peut voir comment se répartissent les rôles respectifs du pouvoir religieux et du pouvoir politique. Le canon 57 prescrit: "oportet ut fidem quam ui uel necessitate susceperunt tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur". Il n'est pas précisé qui doit appliquer la sentence, mais il est évident que ces juifs convertis de force —*ui uel necessitate* contrainte physique ou matérielle— sont bien chrétiens d'une part, et que, d'autre part, leur retour au judaïsme est considéré par les évêques comme une insulte pour la foi. Le canon suivant condamne à l'excommunication ceux qui les ont aidés "qui non imperito ex corpore Antichristi esse noscuntur quia *contra* Christum *faciunt*". Cette dernière formule rappelle celle que nous avions signalée plus haut *agere contra fidem*. Pour ceux qui, baptisés, sont revenus au judaïsme et ont pratiqué la circoncision "consultu piissimi ac religiosissimi principis domini nostri Sisenandi regis hoc sanctum decreuit concilium, ut huiusmodi transgressores pontificali auctoritate correcti ad cultum christiani dogmatis reuocentur ut, quos uoluntas propria non emendat, animaduersio sacerdotalis coerceat" (can. 59) On voit l'intervention du roi, mais la répression est confiée à l'évêque, et les mots *reuocare*, *animadversio*, *coercere* n'impliquent pas nécessairement une violence publique. En effet, dans les *Sentences* Isidore écrit: "Sacerdotes curam debent habere de his qui pereunt, ut eius redargutione aut corrigantur a peccatis, aut, si incorrectibiles existunt, ab ecclesia separentur" (*sent.* 3, 46, 3). Et même alors, l'évêque doit s'occuper d'eux: "Nonnulli praesules gregis quosdam pro peccato a communione eiciunt ut paeniteant, sed quali sorte uiuere debeant ad melius exhortandos non uisitent..." (*sent.* 3, 46, 8). Les moyens de l'Eglise ne sont pas ceux de l'Etat.

Le canon suivant prévoit d'enlever les enfants à leurs parents juifs; bien

que le texte ne le précise pas, il est vraisemblable qu'il s'agit de juifs baptisés comme dans le canon précédent et le canon suivant qui préserve l'héritage de ces enfants (canons 60 et 61). Ceci implique que les mesures coercitives comportaient pour les autres cette perte du patrimoine. Le concile interdit tout rapport entre les juifs convertis "qui ad uitia proni sunt" et les autres: "et hii christianis donentur, et illi publicis caedibus deputentur" (canon 62). On voit donc que l'Eglise s'occupe des baptisés, même si elle s'en méfie tandis que le pouvoir politique prend en charge les juifs qui sont enfermés dans un guetto social. Ceci apparaît aussi dans le canon 63 qui interdit les intermariages et dissout ceux qui existent encore, et dans le canon 63 qui empêche les juifs baptisés et relaps de témoigner en justice. Quant aux juifs restés juifs, "praecipiente domno atque religiosissimo Sisenando rege", ils sont écartés des *officia publica* "quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt" (canon 65). Les juges qui laissent faire sont excommuniés, tandis que le juif qui s'est insinué à cette place "publicis caedibus deputetur". Enfin c'est encore sur l'ordre du roi, qu'il est interdit aux juifs de posséder des esclaves chretiens (canon 66).

On voit donc une nette séparation des actions contre les juifs: s'ils ont été baptisés, ils relèvent de l'Eglise, et les seules contraintes publiques qui les visent sont l'enlèvement des enfants, peut-être une perte du patrimoine, et l'interdiction de témoigner. Sont soumis aux châtiments publics les juifs qui son soupçonnés de détourner leurs anciens coréligionnaires de la foi et ceux qui ont réussi à obtenir une charge publique. Il leur est d'autre part interdit d'avoir un conjoint et de posséder un esclave chrétiens. On voit enfin l'intervention du roi apparaître explicitement dans le cas des juifs baptisés qui ont pratiqué la circoncision, et aussi pour interdire aux juifs d'avoir un pouvoir légal sur les chrétiens par les offices publics et l'esclavage.

Qui était demandeur dans cette reprise de la lutte anti-juive? Ce n'est sans doute pas une coincidence si en Gaule, comme l'a montré M. Rouche, en 632-633, le roi Dagobert, allié de Sisenand, a fait des baptêmes forcés de juifs. Il n'est sans doute pas anodin de souligner que les évêques, sans doute sous l'initiative d'Isidore, ont commencé par interdire cette pratique et se sont réservé les actions de contrainte. Si sévères et inhumaines qu'elles soient, elles étaient sans doute plus douces ainsi que si elles étaient exercées par le pouvoir politique. Elles sont en tout cas conformes a la doctrine d'Isidore sur le pouvoir qui ne doit intervenir qu'exceptionnellement quand l'Eglise est impuissante à se défendre contre «ceux qui agissent contre la foi et la discipline ecclésiastique». Cette affaire est sans doute un des éléments du dossier qui concerne Sisenand et Suinthila dans la mesure où celui-ci avait manifestement laissé une assez grande liberté aux juifs de se réinstaller dans la société et fermé les yeus sur leur retour au judaïsme. Les évêques ne pouvaient que se sentir responsables de ces fidèles égarés et ils devaient être divisés sur le choix des moyens à employer. Le VIe Concile pourrait marquer la victoire d'une tendance modérée, face à une tendance plus dure du pouvoir politique, enclin à la violence physique.

Une autre sentence va nous permettre d'aborder ce problème. Elle fait suite à l'affirmation de l'égalité de condition entre le roi et ses sujets: "Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere nec dominando premere, sed condescendo consulere, ut uere sit utile hoc potestatis insigne, et donum Dei pro tuitione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt po-

puli, quos dum ea potestate quam accipiunt optime regunt, *bonam* utique *uicissitudinem* Deo *largitori* restituunt'' (*sent.* 3, 49, 3). Le fait que le roi soit mortel doit l'inciter exercer le pouvoir pour être utile à ses subordonnés, et ce d'autant plus qu'ils sont membres du Christ comme lui. Il est à cette place pour les protéger *—pro tuitione—* ce qui est conforme à ce que nous avons dit de la nature du pouvoir. Mais l'idée importante ici concerne la manière dont ce pouvoir doit être exercé: il ne doit pas nuire ni écraser en dominant. Or on retrouve une formule tout à fait analogue à la phrase de conclusion dans le canon 75 du IV Concile de Tolède qui est la conclusion politique de celui-ci. Après avoir solennellement juré de respecter désormais le serment de fidélité au roi et décidé d'instaurer dorénavant une procédure élective pour assurer la succession royale, les Pères du concile s'adressent directement au roi: ''Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deposcimus ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo uobis creditos regatis, *bonamque uicissitudinem* qui uos constituit *largitori* Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis''. L'idée de ''juste retour des choses'' *—iusta uicissitudo—* qui fait que le roi qui a reçu de Dieu le pouvoir y répond en régnant avec modération et douceur, se retrouve dans les deux textes. Cela n'implique pas en soi qu'ils soient contemporains, mais cela renforce la probabilité de cette hypothèse, d'autant plus que ce qui suit répond sans aucune doute à des préoccupations immédiates. Le concile termine en effet son admonestation au roi par une mesure très précise: ''ne quisquam uestrum solus in causis capitum aut rerum sentemtiam ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa patescat, seruata *uobis inoffensis* mansuetudine, ut non seueritate magis in illis quam indulgentia polleatis...''. Le roi est donc invité à ne pas juger seul mais avec le conseil de *rectores*, évêques ou nobles. Mais surtout il est invité à pratiquer la mansuétude s'il n'a subi aucun dommage *—uobis inoffensis—* et à briller par son indulgence.

Or dans les *Sentences*, après la sentence que nous venons de rappeler, suit un chapitre *De patientia principum*. La première sentence est assez générale: ''Plerumque princeps iustus etiam malorum errores dissimulare nouit, non quos iniquitati eorum consentiat, sed quod aptum tempus correctionis expectet, quando eorum uitia uel emendare ualeat, uel punire'' (*sent.* 3, 50, 1). Le châtiment doit venir au moment opportun pour corriger ou punir. Mais la suivante a sans doute une valeur actuelle qui rapelle le IV Concile et son contexte politique: ''Multi aduersus principes coniurationis crimine deteguntur, sed probare Deus clementiam principum, illos male cogitare permittit, istos non deserit. De illorum malo bene istis facit, dum culpas quas illi agunt, isti mira patientia indulgent. Reddere malum pro malo *uicissitudo* iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit'' (*sent.* 3, 50, 2-3). Le mot *uicissitudo* ici rappelle que nous sommes dans le même contexte, mais paradoxalement ce sont les *Sentences* qui sont plus précises sur le contexte politique puisqu'elles évoquent explicitement une conjuration qui a échoué puisque Dieu n'a pas abandonné le prince *—istos non deserit—* ce qui me semble rappeler le *uobis inoffensis* du Concile. Et le roi dans les deux textes est invité à briller par son indulgence.

Le concile ne parle pas de conjuration, mais la coincidence du texte des

Sentences et de celui du canon 75 se trouve en accord avec l'hypothèse d'une rébellion d'un certain Iudila, dont on a trouvé des monnaies avec le titre de *rex* à Mérida et à Illiberis, vers cette époque. On admet que ce titre de roi suppose une révolte qui ne peut guère se situer que sous Sisenand. La condamnation de toute rébellion par le canon 75 aurait été assortie d'une demande parallèle de pardon pour les coupables dans la mesure où la révolte avait échoué. Le roi était ainsi invité par le concile á s'entourer du conseil des notables dans les jugements où les inculpés risquaient de perdre leurs biens et même leur vie. Les *Sentences* n'avaient pas à faire état de cet aspect juridique, mais elles ont pu garder un souvenir des circonstances particulières qui ont amené la réflexion d'Isidore, et elles se bornent à appeler le roi à la clémence. Même s'il y a eu de nombreuses rébellions contre le roi, il peut sembler curieux que les *Sentences* évoquent la nécessité pour le roi d'épargner les rebelles qui ont échoué, et non pas d'être clément en général envers toutes les sortes de coupables, en dehors du souvenir immédiat de cette rébellion manquée et des négociations qui ont pu être menée par les évêques à ce sujet. Et si les révoltés sont bien partis du Sud de l'Espagne, on comprend qu'Isidore ait pris particulièrement leur défense à coeur, même s'il ne les approuvait pas.

Il est sans doute possible d'associer à ce canon 75, le canon 31: "Saepe principes contra quoslibet maiestatis *obnoxios* sacerdotibus negotia sua committunt; sed quia sacerdotes a Christo *ad ministerium salutis* electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices ubi iureiurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur. Si quis ergo sacerdotum contra hoc commune consultum discussor in alienis periculis extiterit, sit reus effusi sanguinis apud Christum et apud ecclesiam perdat proprium gradum". Là encore on retrouve une rencontre d'expression avec les *Sentences*, mais ici ce sont tous les chrétiens et non seulement les évêques qui ont le *ministerium salutis*: "Beatus cuius testimonio innocens ab scelere obiecto purgatur; impius, cuius proditione etiam iniquus perimitur. Neque enim decet christiano mortis *obnoxium* prodere et ad effundendum sanguinem infelicium uocem testificationis praebere. Sermo enim iusti hominis tantum *ad ministerium* debet esse *salutis*" (*sent.* 3, 55, 7). Les *Sentences* vont donc plus loin que les Pères du Concile en étendant à tout chrétien la condamnation du témoignage quand celui-ci risque de provoquer la mort. Et Isidore excuse d'avance le mensonge dans ce cas précis: "Summopere cauendum est omne mendacium, quamuis nonnumquam sit aliquod mendacii genus culpae leuioris, si quisquam pro salute hominum mentiatur. Sed quia scriptum est "os quos mentitur occidit animam"...hoc quoque mendacii genus perfecti uiri summopere fugiunt, ut nec uita cuiuslibet per eorum fallaciam defendatur, nec suae animae noceant, dum praestare alienae carni nituntur, quamquam hoc ipsud peccati genus facillime credimus relaxari. Nam si quaelibet culpa sequenti mercede purgatur, quanto magis haec facile abstergitur quam merces ipsa comitatur" (*sent.* 2, 30 7) Isidore reprend ici un texte de Grégoire le Grand,(12) mais il est plus précis que sa source sur le cas de conscience ici analysé: Pour Grégoire comme pour lui, mentir est une faute, mais quand elle sauve la vie de quelqu'un, cette bonne action —c'est le sens de *merces*— la lave, selon la doctrine qui affirme qu'une action méritoire efface les fautes vénielles.

On voit donc comment Isidore joue son rôle d'évêque face au roi "soumis

a la discipline ecclésiastique''. C'est en effet cette fonction de contre-pouvoir qui a été atribuée au clergé par les *Sentences* et par le Concile que je voudrais souligner maintenant. Les *Sentences* comportent un chapitre *De praebenda sacerdotali protectione in plebe* dans lequel Isidore exhorte d'abord les prêtres à ne pas craindre les puissants: ''Multi enim sacerdotes metu potestatis ueritatem ocultant, et a bono opere uel a iustitiae praedicatione rei alicuius formidine aut potestate terrente auertuntur. Sed heu! pro dolor! inde metuunt quia uel amore rerum saecularium inplicantur, uel quia aliquo facinoris opere confunduntur'' (*sent.* 3, 45, 2). On le voit Isidore nous donne une vision assez réaliste des évêques de son temps. Mais il faut noter l'attitude qu'ils devraient avoir selon lui: ''Quando a potentibus pauperes opprimuntur, ad eripiendos eos boni sacerdotes protectionis auxilium ferunt; nec uerentur cuiusquam inimicitiarum molestias, sed oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant...'' (*sent.* 3, 45, 4). On voit les trois étapes: d'abord une discussion (*arguere*) qui veut persuader; ensuite l'admonestation (*increpare*) enfin, l'excommunication qui est l'ultime moyen ecclésiastique. Dans le canon 32 on retrouve le même ordre donné aux évêques: ''Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant, et si contempserint emendari, eorum insolentias regiis auribus intiment, ut quos sacerdotalis admonitio non flectet ad iustitiam, regalis potestas ab improbitate coerceat''. Au concile l'appel au roi prend la place de l'excommunication, le roi venant, comme dans les affaires ecclésiastiques, achever ce que l'évêque ne peut faire du fait de son impuissance face à l'orgueil de puissants du royaume.

On trouve dans les *Sentences* une description sévère des puissants de son temps, en particulier dans le chapitre *De prauis iudicibus*, dont le titre a été enlevé dans l'edition d'Arévalo; ''Grauius lacerantur pauperes a prauis iudicibus quam a cruentissimis hostibus. Nullus enim praedo tam cupidus in alienis quam iudex iniquus in suis. Latrones inaccessis faucibus ac latebrosis latentes, insidias ponunt, isti palam rapacitatis auaritia saeuiunt. Hostes in aliorum sanguinem tantum intendunt; iudices quasi crudelissimi carnifices ciuium, oppressione sua subiectorum uitam extingunt. Qui enim destruant multi sunt, rari sunt qui populos legum moderamine regant'' (*sent.* 3, 52, 7-9). Les chapitres suivants décrivent ensuite les différents moyens employés pour dépouiller les pauvres. L'on ne peut donc accuser Isidore d'être le complice de cette aristocratie dont il dénonce violemment les injustices. Il condemne de même ceux qui accaparent les terres: ''Plerumque potentes tanta cupiditatis rabie inflammantur, ut de confiniis suis pauperes excledant, nec habitare permittant. Quibus recte per prophetam dicitur: «Vae qui coniungitis domum ad domum et agrum ad agrum copulatis usque ad terminum loci. Numquid soli uos habitabitis in medio terrae?»'' (*sent.* 2, 41, 9 citant *Isaïe* 5, 8).

Il renvoie bien sûr les coupables au jugement dernier, mais il le fait avec une violence inhabituelle chez lui: ''Atrocem super eos diuinum furorem uenturum qui existunt persecutores et uiolenti fidelibus. Consolando enim per prophetam Deus suos, ita iudicare promittit: «aduersus eos, inquit, qui iudicauerunt te, ego iudicabo; et cibabo hostes tuos carnibus suis et quasi a musto sanguine suo inebriabuntur» (*IS.* 49, 25-26)'' (*sent.* 3, 57, 8). Il retrouve donc la

violence des prophètes contre les puissants. D'autre part, faute de pouvoir renverser l'ordre de la société, ce qui serait inconcevable, il combat et il incite ses collègues à combattre au jour le jour en utilisant tous les pouvoirs de l'évêque, et en dernier recours, ceux du roi.

Cet aspect de l'action d'Isidore est connu, et si le mal est général et de toutes les époques, on peut néanmoins noter cette nouvelle cöincidence entre les *Sentences* et le IVe Concile de Tolède. Peut-on aller plus loin et expliquer par ces textes un des problèmes posés par ce concile, c'est à dire la condamnation de Suinthila? Celui-ci avait été loué par Isidore dans son *Historia gotorum*: "Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis uirtutes, fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo regno cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus" (*Hist. got.* 64). Mais au IVe concile il est condamné à perdre les biens pris aux misérieux: "a possessione rerum quas de miserorum sumptibus hauserant maneant alieni". Ces *miseri* —qui ne sont probablement pas les *inopes* et les *indigentes* de l'*Historia Gotorum*— sont sans doute, comme on l'admet généralement, les nobles dépossédés de leurs biens par Suinthila. Le fait qu'il ait été appelé "Pater pauperum" comme le dit l'*Historia gotorum* est sans doute lié à une lutte contre les notables conformément a l'esprit des *Sentences*. Les Pères du Concile auraient simplement condamné le fait que Suinthila soit allé jusqu'à priver de leurs biens certains de ces notables, devenus des *miseri*. On trouverait peut être une idée analogue dans les *Sentences:* "De rapinis alienis elemosinam facere non est officium miserationis, sed emolumentum *sceleris*; unde et Salomon «qui offert, inquit, sacrificium de rapina pauperum, tamquam si quis uictimet filium in conspectu patris sui» (*Sirac.* 34, 24) Qui enim iniuste tollit, iuste numquam distribuit, nec bene alteri praebet quod ab alio male extorquet" (*Sent.* 3, 60, 17). Mais le texte de la citation, attribué par erreur à Salomon, semble indiquer qu'il s'agit de biens des pauvres qui ont été pris. C'est encore plus évident à la sentence suivante: "Magnum *scelus* est rem pauperum praestare diuitibus, et de sumptibus inopum adquirere fauores potentum; arenti terrae aquam tollere et flumina quae non indigent irrigare" (*sent.*3, 60, 18). Le point commun de ces deux sentences est le bien des pauvres donné pour faire l'aumône ou, pire encore, pour s'attirer les faveurs d'un puissant. On peut penser que le crime de Suinthila "qui *scelera* propria metuens se ipsum regno priuauit" (canon 75) est peut-être d'avoir pris les biens des pauvres —c'est à dire probablement les biens d'Eglise— pour sa politique de redistribution, s'il en avait vraiment une, et pour récompenser quelque grand. La seule présence du mot *scelus* dans les trois textes que nous venons de voir est insuffisante pour assurer cette hypothèse. Mais si celle-ci s'avérait exacte elle pourrait donner une saveur d'actualité à une autre sentence qui invite le roi à restituer les biens pris injustement par son prédécesseur: "Saepe unde mali reges peccant, inde boni iustificantur, dum praecedentium cupiditatem et malitiam corrigunt. Nam reuera peccatis eorum communicant, si quod illi diripuerunt, isti retentant" (*sent.* 3, 50, 8).

Que conclure de tous ces parallèles? D'abord il faut rappeler la différence des genres littéraires: les *Sentences* sont écrites dans le but d'amener les hommes à la vie éternelle, et leur finalité n'est pas d'abord la gestion des affaires du monde. Elles proclament donc la primauté du spirituel sur le temporel. Les

armes que l'Eglise emploie sont la persuasion et éventuellement l'exclusion, avec en arrière-plan la menace du jugement de Dieu. Dans la condition humaine et dans le plan de Dieu issu du péché originel, Isidore voit inscrit la néccessité du pouvoir politique dont la fonction est de protéger par la peur qu'il inspire ceux que l'Eglise ne parvient pas à arrêter elle-même quand ils commettent des actes positifs contre la foi des autres. Telle me semble être la conception d'ensemble du pouvoir qui se dégage des *Sentences*. Ceci dit des formules comme "obliger par la loi à vivre correctement" ou "prêcher la foi par les lois", si l'on enlève les limites qui viennent dans les sentences suivantes, sont évidemment susceptibles d'une interprétation qui conduira à tous les excès des conversions forcées. D'autre part, il relève du pouvoir ecclésiastique de rappeler au pouvoir politique les exigences de la défense des pauvres et de dénoncer les injustices de la société, en même temps qu'il incite les chrétiens à ne pas participer à la justice civile quand quelqu'un risque sa tête, car seul Dieu a le droit de vie et de mort. Les *Sentences* se situent donc au plan des grands principes, en donnant une valeur général aux critiques particulières.

Le Concile, au contraire, a une finalité immédiate qui est de répondre aux problèmes de l'année 633 en leur trouvant une solution dont l'horizon temporel se limite, selon la formule employée, aux rois qui vont succéder à Sisenand. D'autre part, il s'agit d'agir dans une contexte politique difficile. Il me semble voir dans les canons du concile une tentative pour réaliser la primauté du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel: cela se traduit concrètement par des mesures qui donnent à l'Eglise la responsabilité de ses baptisés et par un plaidoyer contre la peine de mort, dont le caractère définitif entrave le ministère de salut de l'Eglise. Il me semble assez symptômatique à cet égard que le roi ait commencé le Concile "en se prosternant à terre devant les prêtes de Dieu" et demandant "avec des gémissements et des larmes d'intervenir pour lui devant Dieu". Cette humiliation volontaire, la redéfinition du rôle de l'Eglise dans la question juive, le pardon aux conjurés vaincus ont pu être le prix payé par Sisenand pour que soit omis son crime de rébellion contre Suinthila et pour que l'Eglise appuie la sécurité de son pouvoir contre de futurs rebelles.

Si l'on accepte mon hypothèse de datation des *Sentences*, on voit combien la réflexion sur les problèmes du temps a nourri sa réflexion théorique. On a vu des paralléles significatifs entre les sentences et les canons du concile, et celui qui concerne les juifs me paraît particulièrement probant dans un domaine où il est difficile d'obtenir une certitude. Il n'est pas impossible de sauvegarder le caractère chronologique de la liste de Braulion en admettant que celui-ci a pu avoir connaissance des premières fiches qu'Isidore rassemblait pour ses *Sentences* et même du dessein géneral. Mais il me semble que les coincidences entre le texte des *Sentences* et du IV[e] concile —tandis que rien ne permet de déceler des ajouts ultérieurs qui perturberaient une construction qui dans le détail s'avère minutieuse malgré quelques incohérences— s'expliquent par une rédaction contemporaine et font de cette oeuvre majeure son testament spirituel.

NOTAS

1. La bibliographie sur le IV[e] Concile de Tolède est immense. Citons simplement E.A. THOMPSON, *The goths in Spain*, Oxford, 1969, p. 170-180 et récemment J.J. SAYAS ABENGOCHEA et L.A. GARCIA MORENO, *Historia de España, Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos*, Barcelone, 1982, p. 338 sqq. Pour le problème juif, voir Biagio Saitta, *Studi visigotici*, Catàne 1983, p. 59-170 et surtout L. GARCIA IGLESIAS, *Los judíos en la España antigua*, Madrid, 1978.
2. Je cite les *Sentences* selon mon édition à paraître dans la collection des Universités de France, Auteurs latins du Moyen-âge. Cette communication est un dialogue avec l'ouvrage de Marc Reydellet, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Rome, 1981 et poursuit la passionnante discussion avec M. le Professeur M.C. DIAZ Y DIAZ lors de ma soutenance de thèse le 3 mars 1984 à Paris Sorbonne.
3. On sait qu'en latin tardif *conditio* la condition issue de la "creation" et la *condicio* statut social qui vien de "ce qui est convenu" se sont pratiquement rejoints.
4. *Moral.* 7, 36, 56.
5. En particulier par M. REYDELLET *op. cit.*, passim.
6. Cf. l'excellente édition de Cr. RODRIGUEZ ALONSO, León 1975.
7. J. DE ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de s. Isidoro* in *Miscellanea isidoriana*, Rome, 1936. Voir aussi l'excellente introduction à toute l'oeuvre d'Isidore dans la préface de l'édition bilingue des *Etymologies*, dans la BAC n° 433 par M.C. DIAZ Y DIAZ, Madrid 1982.
8. Le mot *occasio* signifie "faux prétexte" et traduit le grec *prophasei* en *Phil.* 1, 18. Pour la bibliographie voir les deux ouvrages cités n. 1.
9. J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Parîs 2[e] éd. avec un nouveau volume de notes complémentaires, París, 1983.
10. M. ROUCHE, *Les baptêmes forcés de juifs en Gaule mérovigienne et dans l'empire d'Orient*, in *De l'antijudaïsme antique à l'antisemitisme contemporain*, Lille, PUL, 1979, p. 105-124. *Ibid.*, dans un article *De la coercition à la persuasion, l'attitude d'Isidore de Séville face à la politique anti-juive des souverains wisigothiques,* p. 125-146 j'éstudie les aspects théoriques de l'attitude d'Isidore, mais je n'avais pas encore pris conscience de la progression dans sa pensée que je présente ici.
11. Cf. E.A. Thompson, *op. cit.*, p. 175 sqq.
12. *Moral.* 18, 3, 5 la formule initiale, jusque *pro salute hominum mentiatur* est propre à Isidore.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

"REGULA BENEDICTI" 73 Y EL PROLOGO DE "REGULA ISIDORI". A PROPOSITO DE LAS FUENTES LITERARIAS DE LAS REGLAS MONASTICAS

Clemente de la Serna González, OSB.

1.— El propósito de San Isidoro.

Cuando escribe su "Regula monachorum", San Isidoro tiene conciencia de no estar haciendo algo fundamentalmente nuevo. Es cierto que la escribe pensando en unos monjes concretos, los que viven con toda probabilidad en el monasterio Honorianense(1); responde por lo mismo a unas exigencias bien determinadas y a unas circunstancias socio religiosas precisas, lo que tiene su importancia a la hora de saber su propósito. Sin embargo, Isidoro en su Regla sigue básicamente en la linea de la ya larga trayectoria de la tradición monástica occidental, a la que hace referencia desde el comienzo de la Regla, demostrando además conocer bien dicha tradición(2).

Vista la "Regula Isidori" en el conjunto de las Reglas Occidentales antiguas, figura entre las más tardías, pues se coloca en el primer tercio del siglo VII(3). Los primigenios textos legislativos occidentales pueden ser fechados en cambio alrededor del año 400(4). Entre esta fecha y la aparición de la Regla del Obispo de Sevilla transcurren por lo mismo dos siglos abundantes que se caracterizan por una extraordinaria producción literaria monástica. Hasta nosotros han llegado bastantes de estos testimonios escritos, que si difieren en cuanto a su forma y extensión, siguen no obstante una trayectoria parecida en lo referente al contenido.

El mismo Isidoro pone de manifiesto la amplitud de esta legislación monástica cuando en el Prefacio de su "Regula" afirma lo siguiente: "plura sunt praecepta uel instituta maiorum quae sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur"(5). Con todo y eso, Isidoro escribe una Regla, no porque falten reglas monásticas, o porque tales textos estén superados. Aprecia por el contrario ese rico legado y lo cree también válido, pues además de aprovecharlo abundantemente, a él remite a todo aquel que aspire a cotas más elevadas de perfección monástica.

Isidoro tiene aún un concepto dinámico de "Regula". Es decir, no la considera como un documento abstracto en sí mismo, intocable casi e independiente

del contexto en el que hay que ponerlo en práctica. La Regla, partiendo de los principios firmemente expuestos en el Evangelio y teniendo en cuenta la tradición monástica anterior, se propone ante todo concretizar dichos principios y esa misma tradición en consonancia con las exigencias de un determinado grupo monástico bien definido (6). Por ello se dedica a sistematizar, circunscribir y hacer perceptible el legado de la tradición, que tomado globalmente resultaría "altius uel obscurius" (7).

Desde el mismo comienzo de su Regla San Isidoro nos presenta en realidad a los destinatarios de la misma; se trata de personas sencillas, quizá poco instruidas, pues necesitan un lenguaje llano y popular(8). Con este fin hace uso de un vocabulario más fácil y asequible que el empleado para sus obras teológicas o eruditas (9). Nos indica también, aunque de manera muy generalizada y más como insinuación, cuáles son sus fuentes. Para escribir su Regla ha elegido, "eligere ausi sumus", textos y ejemplos de la literatura monástica que le precede. Y si decimos monástica es porque su propósito no es otro que el de escribir una Regla, pues Isidoro sólo utiliza una expresión sumamente vaga: "maiorum", o en todo caso, "sancti patres"(10). De aquí la necesidad de recurrir a la crítica textual para establecer de forma más precisa las fuentes literarias que subyacen en la Regla isidoriana.

2.—*Las fuentes de la "Regula Isidori".*

En el Prefacio de la Regla de San Isidoro se observa cómo su autor tiene una gran estima y consideración de los textos monásticos, es decir, de sus propias fuentes. Son esos textos precisamente los que siguen aquellos que aspiran a caminar "por la vía ardua y angosta". Al expresarse de esta forma, San Isidoro no pretende ante todo servirse de una fórmula literaria capaz de causar impacto en el lector, sino porque cree que es el resultado lógico de una comparación entre su Regla y la tradición monástica que subyace en la misma. Esta actitud no es exclusiva del Obispo de Sevilla, ya que puede verse en otros autores monásticos anteriores a él, aunque relativamente cercanos. Es a mediados del siglo VI, en efecto, cuando comienza a notarse como una modestia entre los escritores monásticos a la hora de juzgar la propia obra(11). Es una actitud tanto más llamativa cuanto que contrasta fuertemente con algunos textos anteriores que se presentan como inspirados(12) o dictados por un ángel (13).

Este cambio de actitud coincide con una gran estima por los escritos de la primera era monástica, así como por aquellos que narran las virtudes y los heroismos de algunos monjes de la edad de oro del monacato, de aquel monacato que se desarrolló en Egipto principalmente. Las gestas y las enseñanzas de esos monjes son vistas por las siguientes generaciones de monjes como el culmen del ideal monástico. De aquí nace la modestia a la hora de juzgar la propia obra. Si el legislador apremia a sus monjes a que observen la Regla que les destina, recomienda al mismo tiempo los textos de la tradición a cuantos deséen aspirar a la cima de la perfección monástica(14).

La "Regula Benedicti" es uno de los primeros textos monásticos donde ese "sentimiento de inferioridad" aparece con más nitidez(15). Lo cual es tanto más llamativo cuanto sabemos la íntima relación que tiene con la "Regula Magistri", inmediatamente anterior, pero diversa en este punto. Cuando San Benito llama en causa las prácticas del monacato antiguo, lo hace con el fin

de poner en evidencia un debilitamiento de la observancia[16]. En el último capítulo de su Regla, considerado como el epílogo de la misma, no ahorra palabras para ensalzar el ideal del Monacato primitivo, insistiendo en la distancia que le separa del propuesto por su Regla. Si aquí hay que tener también en cuenta el género literario que utiliza, como el hecho de encontrarse en un contexto sociocultural diverso, en innegable con todo que el Abad de Montecasino cree que el ideal monástico de su tiempo distaba de ser aquel que había animado a las primeras generaciones de monjes[17].

¿Esta actitud de San Benito ha podido influir en la legislación monástica posterior? ¿En la "Regula Isidori" más concretamente?

3.— *¿La "Regula Benedicti" fuente de la "Regula Isidori"?*

La crítica es prácticamente unánime en considerar a Pacomio, Agustín y Casiano como fuentes de la Regla de San Isidoro[18]. Persisten sin embargo las dudas por lo que concierne a la "Regula Benedicti"[19]. Aunque no pasan de ser simples sugerencias, podemos pensar que dicha Regla no escaparía al interés de San Isidoro por el fenómeno monástico, máxime cuando nos consta la amistad que unió a San Leandro con el Papa San Gregorio Magno, quien pudo ponderarle las excelencias de la "Regula Benedicti", que caracteriza como "discretione praecipua, sermone luculentam"[20].

No se pueden negar las múltiples connotaciones existentes entre ambas Reglas. El problema está en la falta de un estudio profundo de las mismas que permita ver hasta qué punto se trata de una tradición común o del influjo concreto de San Benito sobre San Isidoro. Podemos decir sin embargo que, en líneas generales, hoy predomina la tendencia a admitir dicho influjo, aunque persisten las vacilaciones a la hora de concretizarlo[21].

Aquí nos vamos a limitar a analizar brevemente el capítulo final de la RB con el fin de ver las afinidades existentes con el prefacio de la RI. En ambos textos se aprecian semejanzas de vocabulario y de ideas. En los dos casos, sobre todo, se ensalza la tradición monástica precedente, mientras que se juzga con modestia la propia obra.

Independientemente de que el título de RB 73 pueda ser secundario[22], aquí nos resulta interesante, ya que afirma categóricamente: "De hoc quod non omnis iustitiae obseruatio in hac sit regula constituta". De aquí la necesidad de indicar otros textos que permitan conseguir una observancia superior. San Isidoro expresa una idea muy parecida, aunque de forma inversa, cuando dice: "Qui uero tanta iussa priorum exempla nequiuerit in huius limitis disciplinam gressum constituat". Tenemos pues cómo se aceptan de un lado los límites que tienen estas Reglas, pero afirmando de otro su verdadero valor, ya que ofrecen la posibilidad de llevar una forma de vida digna a aquellos que la toman como norma. Estas Reglas les permiten encaminarse por los senderos de la vida monástica.

4.— *El modelo perfecto.*

Tanto en el capítulo final de la "Regula Benedicti" como en el Prefacio de la "Regula Isidori", podemos ver como dos niveles de vida monástica: el que ofrecen las Reglas y el que contienen los escritos monásticos precedentes.

De aquí crean como un balanceo de contraposiciones, que sin embargo debemos considerarlas como complementarias e integradas, y no como dos caminos paralelos.

San Isidoro comienza haciendo notar la riqueza literaria monástica, que es abundante, variada y exigente a un mismo tiempo; se trata de un legado de los Santos Padres en grado de hacer perfectos a los que lo viven. Luego propone su propia Regla, que si ofrece un contenido sencillo y limitado, tiene sin embargo la capacidad de hacer que un monje lo sea de nombre y de hecho, pues en realidad no es otra cosa que una adaptación de ese legado que tanto admira.

Esquemáticamente podemos presentar su pensamiento de la siguiente forma:

La Tradición monástica	*La "Regula Isidori"*
1) "*Plura sunt praecepta* uel instituta maiorum qua sanctis patribus sparsim prolata reperiuntur".	1) "Ad quorum exempla*haec pauca* nos uobis eligere ausi sumus".
2) "Quisque *illam uniuersam* ueterum *disciplinam* contendit adpetere...; qui uero *tantą iussa priorum exempla* nequiuerit".	2) *"In huius limitis disciplinam* gressum constituat".
3) "Quappropter *sicut illa praecepta priorum* perfectum monachum reddunt".	3) Ita faciunt *ista*
4) "*Illa* custuodiant *perfecti"*.	4) *"Ista* sequantur... *conuersi"*

Aunque a simple vista pudiera parecerlo, San Isidoro no presenta aquí dos caminos, uno perfecto y el otro imperfecto, el primero indicado en el bagaje literario de la tradición monástica y el segundo a través de su misma Regla. Se trata más bien de dos formas de proponer una misma realidad. El Obispo de Sevilla valoriza justamente la tradición. Así lo ponen de relieve términos como: "exempla", "instituta", "praecepta"; o, "maiorum" "ueterum", "priorum". Sin embargo se trata de términos muy genéricos, que abarcan toda la tradición y no permiten saber si Isidoro piensa concretamente en algún autor o alguna obra en particular. Los "Sancti Patres" de los que habla, pueden referirse directamente a los Padres del monacato o, de forma más amplia aún, a los Padres de la Iglesia. De los términos que emplea sí podemos pensar que tiene en cuenta tanto sus escritos como sus vidas.

Se trata en cualquier caso de un legado ingente y amplio: "sparsim prolata reperiuntur". Moviéndonos dentro del ambiente monástico, las expresiones isidorianas podrían hacernos pensar en autores como Casiano, o Pacomio y Basilio latinos, cuyos escritos monásticos, preeminentemente doctrinales, exigirían una codificación y adaptación con el fin de que sirvieran mejor a la marcha de la disciplina de una comunidad monástica(23). En realidad es lo que Isidoro se propone con su Regla, donde vemos que predomina el aspecto disciplinar sobre el doctrinal(24).

Hemos hecho notar que también la "Regula Benedicti" exalta, en su último capítulo sobre todo, las excelencias de los escritos de la tradición, cuando se pretende sobre todo tender a la perfección. En este capítulo utiliza para ello expresiones contrapuestas, que creemos también complementarias. Veámoslo

esquemáticamente:

La Tradición monástica	*La "Regula Benedicti"*
1) "*Ceterum ad perfectionem conuersationis* qui festinat, *sunt doctrinae* sanctorum Patrum".	1) "*Regulam* autem *hanc* descripsimus, ut hanc obseruantes... *initium conuersationis* nos demonstremus habere".
2) "¿Quid aliud *sunt* nisi *bene uiuentium* et oboedientium monachorum instrumenta uirtutum?".	2) "*Nobis* autem desidiosis et *male uiuentibus* atque neglegentibus rubur confusionis est".
3) "Tunc demun *ad maiora quae supra commemorauimus doctrinae* uirtutumque culmina, *Deo protegente, peruenies*".	3) "Quisquis ergo *ad patriam* caelestem festinas, *hanc minimam inchoationis regulam* descriptam, *adiuuante Christo, perfice*".

En este caso el punto de partida es la Regla misma, debido sin duda alguna a que se trata no ya de un prólogo, como en el caso de San Isidoro, sino de un epílogo. San Benito, aun admitiendo que su Regla no contiene la observancia integral de toda justicia, afirma que ofrece a sus monjes la posibilidad de llevar una vida digna moral y monásticamente. Luego, para quien aspire al culmen de la perfección, están los escritos de los Santos Padres, escritos que causan como una especie de rubor y complejo en el Abad de Montecasino; lo que le lleva a calificar de negligentes y perezosos a los destinatarios de su propia Regla, comparados con la heroicidad de los monjes antiguos.

Pero esta actitud, que es real y fruto de la comparación de las respectivas observancias, no le impide a Benito, al igual que hemos visto en Isidoro, recomendar su "Regula monasteriorum" como un instrumento válido para quienes deséen correr hacia la patria celestial. En este empeño es preciso contar además con una ayuda superior, "adiuuante Christo"; ayuda que precisan igualmente los que se proponen conseguir el culmen de las virtudes siguiendo el ejemplo y la doctrina de los Santos Padres. Quien se apresura ("festinas") hacia la patria del cielo, puede dar un primer paso firme y seguro practicando la Regla; mientras que quien se apresura ("qui festinat") hacia la perfección de la vida religiosa, dispone de las enseñanzas de los Santos Padres.

San Benito es más explícito que San Isidoro y nos indica quiénes son esos Santos Padres(25). En su primera alusión, la más cercana a la que usa San Isidoro, lo hace de forma muy genérica y vaga; habla de las "doctrinae sanctorum Patrum". En un segundo momento sin embargo expecifica algo más, por lo que podemos ver una clara alusión a los Padres de la Iglesia: "sanctorum catholicorum Patrum", precedida de la mención de la Sagrada Escritura(26). Finalmente se refiere directamente a los escritos monásticos: "Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum", junto con una alusión directa a la "Regula sancti Patris nostri Basilii".

Tanto en Benito como en Isidoro observamos una enorme estima y veneración por la tradición, fruto sin duda alguna de un profundo conocimiento de la misma que les llevaba a la admiración de su doctrina y de los ejemplos heroicos en ella narrados; doctrina y ejemplos que suponían un desafío y un

acicate.

5.— *Casiano y la perfección*

Juan Casiano es sin duda alguna uno de los escritores monásticos que más influjo ha tenido en la tradición posterior. La crítica es unánime a la hora de verlo tanto en Benito como en Isidoro(27). Quizá hayan sido las Instituciones y las Colaciones del Abad marsellés las que más han contribuido(28) a crear ese "complejo de inferioridad" en los autores de los textos que estamos analizando(29). En efecto, tanto RB 73 como el Prefacio de la RI parecen como obsesionados por la idea de perfección. Benito sólo usa "perfectio" en este capítulo(30), mientras que Isidoro, aunque no la encontramos en su Prólogo(31), sí emplea en el mismo el adjetivo(32) con un contenido preciso, que sólo aquí le es propio, para hablar precisamente del "monachus perfectus".

Ambos textos están como impregnados de la idea de perfección. Una perfección que Casiano procura delinear muy bien en sus obras(33). La crítica textual ha encontrado además múltiples connotaciones entre RB 73 y los escritos monásticos de Casiano(34).

El anhelo de perfección, hacia el que dejan el camino abierto nuestras Reglas, quizá tenga mucho que ver con el ideal monástico que se desprende de Casiano. No debería extrañarnos excesivamente que tanto Benito como Isidoro tuvieran como telón de fondo, en los pasos que aquí nos interesan, el ideal de perfección de las obras de Casiano(35). Un ideal que centra sobre todo su atención en la perfección de la observancia monástica.

San Isidoro menciona en su Prólogo los "exempla maiorum". Esta expresión está muy próxima a otra que encontramos en la "Regula Benedicti": "Maiorum cohortantur exempla" (RB 7,55). En este caso se trataría de una cita de Casiano (Inst. 4,39,2). No se nos oculta el influjo que el Abad de Marsella ejerce también sobre el capítulo séptimo de la Regla benedictina. En el paso citado, Casiano desarrolla una teoría de la perfección que es fundamentalmente progresiva en relación con la vida terrena. De aquí se deduciría que cuando Benito e Isidoro hablan de perfección, tal y como la ofrecen los escritos de los mayores, indicarían en realidad aquellos medios que permiten que el monje pueda vivir su vida monástica de manera más completa, y no tanto el fin que con ello se alcanza, fin que en realidad proponen las mismas Reglas. Se trataría por lo mismo de la perfección monástica considerada en su aspecto dinámico y no estático(36).

Esta visión de la perfección hace que, a pesar de los juicios poco entusiastas de la propia obra, tanto Benito como Isidoro no albergan la menor duda en recomendar sus respectivas Reglas, pues ofrecen excelentes posibilidades de vida monástica, teniendo en cuenta sobre todo las personas concretas a las que son destinadas. Más aún, es posible afirmar que la observancia de las mismas lleva a la perfección, considerada no tanto como contemplación pasiva, sino como una vuelta, una conversión, hacia el Reino del Padre, bajo la acción del Espíritu, por la gracia de Cristo; "adiuuante Christo", como dice textualmente San Benito.

6.— *Conclusión*

Entre el Prefacio de la "Regula Isidori" y el capítulo final de la "Regula Benedicti" hay innegables e importantes semejanzas, que en ocasiones aparecen más axiomáticas debido a un vocabulario común. En ambos casos se trata de una visión común del monje cenobita que vive bajo una Regla, así como de un concepto muy positivo que se observa de la tradición monástica precedente. Tanto en Benito como en Isidoro se tiene la sensación de que el monacato de su tiempo dista de ser igual al de los primeros tiempos, por lo que los escritos que proceden de la época dorada del monacato son los que en realidad reflejan el ideal de perfección del mismo. Este ideal de perfección aparece muy en la linea de los escritos de Casiano, por lo que este autor muy bien pudiera considerársele como inspirador de ambos.

Resulta difícil sin embargo establecer rotundamente que RB 73 haya servido de fuente al Prólogo de RI, y ello a pesar de las no pocas connotaciones que se pueden relevar entre ambos textos. En este caso, como en otros muchos que pudieran estudiarse en estas dos Reglas, creemos que pesa decisivamente esa tradición monástica que les es común y a la que ellos mismos aluden con admiración. Este bagaje común, del que ambos beben, hace que en muchos casos no sea fácil distinguir entre fuente mediata e inmediata. Tampoco se puede olvidar el factor sociocultural, pues es indudable que cuando éste presenta características semejantes, ofrece también resultados parecidos. Así las cosas, RB 73 sería quizá fuente del Prefacio de RI en el establecimiento de esa distancia que se crea entre la propia Regla y la tradición monástica anterior.

NOTAS

1. "Sanctis fratribus in coenobio Honorianensi constitutis Isidorus". Expresión que es verosímilmente del mismo Isidoro; cf. M. C. DIAZ y DIAZ, *Aspectos de la tradición de la "Regula Isidori":* Studia Monastica 5 (1963) 28.
2. Independiéntemente de que él mismo haya profesado la vida monástica, o se haya formado en una escuela monástica. Aunque es un tema que aún es discutido, toma cada vez más cuerpo la teoría que lo apoya. J. FONTAINE, en el *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (= DIP), t.5, Roma 1978, col. 21, dice textualmente: "Leandro si assume l'incarico di educare e istruire Isidoro in un contesto che é proprio successivamente delle scuole monastiche e di quella episcopale di Siviglia". A juicio de este autor, San Isidoro experimentó la vida monástica desde su misma infancia; cf. ID., *La vocation monastique selon Saint Isidore de Séville,* en *Théologie de la Vie Monastique,* "Théologie" 49, París 1961, p. 353. Este hecho no sería un caso aislado en el mundo visigodo, pues fueron más bien frecuentes los casos de obispos visigodos provenientes del ambiente monástico; cf. A. MUNDO, *Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII,* en *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della Civiltá Occidentale,* "Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo" IV, Spoleto 1957, pp. 80-82.
3. Entre los años 610-624 más concretamente; cf. A. de ALDAMA, *Indicaciones sobre la cronología de las obras de San Isidoro,* en *Miscellanea Isidoriana,* Roma 1936, p. 87; M. C. DIAZ Y DIAZ, *Aspectos de la tradición de la "Regula Isidori",* art. cit., pp. 27-28.
4. Se trata de las tres Reglas "madres" de Pacomio, Basilio y Agustín; cf. A. de VOGÜÉ, en DIP, t. 7, Roma 1983, col. 1421. En el caso de Pacomio y Basilio son ya sus escritos en latín.
5. *Regula Isidori* (= RI) *Praef.*, p. 90. Citamos siempre según la ed. de J. CAMPOS RUIZ e I. ROCA MELIA, *Santos Padres Españoles, II. San Leandro,*

San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". BAC 321, Madrid 1971.

6. San Braulio había comprendido perfectamente la finalidad que se proponía la Regla del Obispo de Sevilla cuando en su *Praenotatio Isidori* (PL 81, 16C) dice taxativamente: "Edidit...monasticae regulae librum unum, quem pro patriae usu et inualidorum animis decentissime temperauit"; cf. J. CAMPOS, *La "Regula monachorum" de San Isidoro y su lengua:* Helmantica 12 (1961) 61.
7. RI *Praef.* Es interesante observar cómo al "plura sunt", referido a la tradición monástica, opone "haec pauca", aludiendo a su propia Regla.
8. "Sermone plebeio uel rustico"; cf. RI *Praef.*
9. Cf. J. CAMPOS, *La "Regula monachorum" de San Isidoro y su lengua,* art. cit., pp. 91-101.
10. En tal sentido pone como modelos no sólo a los Patriarcas del Antiguo Testamento, sino también a los filósofos paganos en relación, por ejemplo, con el trabajo; cf. RI 5. Por eso se hace preciso tener en cuenta la finalidad de la Regla para conocer el alcance de unos vocablos tan vagos.
11. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Régle de Saint Benoît,* t. IV. *Commentaire historique et critique,* SC 184, Paris 1971, pp. 103-107.
12. Es el caso, sin ir más lejos, de la *Regula Magistri* que da comienzo a sus capítulos con la significativa frase: "Respondit Dominus per Magistrum"; cf. la ed. de A. de VOGÜÉ, *La Regle du Maître,* SC 105 y 106, Paris 1964.
13. Cf. A. de VOGÜÉ, en DIP, t. 7, Roma 1983, col. 1419.
14. Antes que Isidoro, se expresan en términos parecidos, no sólo la *Regula Benedicti,* sino también otras, como la "*Regula Pauli et Stephani* y las *Vitae* de los Padres del Jura; cf. A. de VOGÜÉ, *La Régle de Saint Benoît,* t. IV, op. cit., pp. 103-105.
15. Cf. A. de VOGÜÉ, Idem., p. 107.
16. Cf. *Regula Benedicti* (= RB) 18,25, sobre la recitación del Salterio; RB 40,6, sobre el uso del vino; cf. la ed. de R. HANSLIK, *Benedicti Regula,* CSEL 75, Viena 1977(2).
17. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Régle de Saint Benoît,* t. IV, op. cit., p. 107. El contexto de la época benedictina ha sido estudiado por J. CHAPMAN, *Saint Benedict and the Sixth Century,* London 1929.
18. Cf. L. ROBLES, *Isidoro de Sevilla, escritor monástico,* en *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel,* t. 2, "Studia Silensia" IV, Silos 1977, pp. 68-72, con Bibliografía. Para L. Robles es importante además el influjo de Jerónimo y Leandro. También ve el de Jerónimo, M. C. DIAZ Y DIAZ, *La vie monastique d'aprés les écrivains wisigothiques (VII e siècle),* en *Theólogie de la Vie Monastique,* op. cit., p. 382.
19. M. BROCKIE en el siglo XVIII no abrigaba la menor duda al respecto; cf. *Lucae Holstenii, Codex Regularum,* t. 1, Augustae Vindelicorum 1759 (ed. anast., Graz 1957), p. 187. Aunque existen reticencias en tal sentido, no hay duda que la tesis del influjo benedictino está bastante aceptada; cf. A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica,* t. 1, León 1973, p. 278.
20. II *Dial.* 36. J. FONTAINE, en DIP, t. 5, col. 24, habla de un monacato isidoriano en perspectiva agustiniana y gregoriana, aunque en este punto se refiere más a las *Sententiae* y las *Differentiae,* que a la *Regula;* cf. también del mismo, *La vocation monastique selon Saint Isidore,* art. cit., p. 355, nota 6 y pp. 360-364.
21. A. DE VOGÜÉ, en DIP, t. 7, col. 1423, aunque afirma que existe una reminiscencia cierta de RB en RI, al presentar sin embargo los influjos existentes entre las diversas Reglas cenobíticas occidentales prefiere ver sólo una relación indirecta entre ambas.
22. Cf. A. de VOGÜÉ, *La Règle de Saint Benoît,* t. II, SC 182, Paris 1972, p. 672, nota 73T.
23. En tal sentido es interesante notar cómo la llamada *Regula Cassiani,* que es una adaptación de las *Institutiones* de J. Casiano, ha sido elaborada con toda probabilidad en la España del siglo VII; cf. A. de VOGÜÉ, en DIP, t. 7, cols. 1565-1566. Sobre el texto de la misma puede verse el estudio de H. LEDOYEN, *La "Regula Cassiani" du CLM 28118 et la Règle anonyme de l'Escorial A.I.13:* Revue Benedictine 94 (1984) 154-194.
24. Una de las características generales del monacato visigótico es precisamente su actitud fundamentalmente positiva, fi-

jándose sobre todo en los principios utilitarios en relación con la disciplina monástica, la práctica ascética de los monjes y la organización de la vida litúrgica o laboral, quedando en la penumbra los temas doctrinales de esa misma vida monástica, quizá porque se daban por adquiridos gracias a la literatura monástica precedente; cf. M. C. DIAZ y DIAZ, *La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques,* art. cit. p. 371.

25. Aunque no con tanta nitidez como para eliminar toda duda a la hora de querer saber concretamente los autores y las obras, sobre todo monásticas que tiene presentes. No faltan estudios sobre el tema. Citamos algunos títulos: G. PENCO, *Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto:* Benedictina 8 (1954) 25-42; E. MANNING, *Le chapitre 73 de la "Regula Benedicti" est-il de Saint Benoît?:* Archivum Latinitatis Medii Aevi 30 (1960) 129-141; A. de VOGÜÉ, *Les mentions des oeuvres de Cassien chez Saint Benoît et ses contemporaines:* Studia Monastica 20 (1978) 275-285; J. GRIBOMONT, *"Sed et regula Sancti Patris nostri Basilii":* Benedictina 27 (1980) 27-40; ID., *San Basilio nella grande tradizione benedettina,* en *S. Benedetto e l'Oriente cristiano. Atti del Simposio tenuto all'Abbazia della Novalesa (19-23 maggio 1980),* Novalesa 1981, pp. 11-35; A. WATHEN, *La "Regula Benedicti" c. 73 e le "Vitae Patrum":* Benedictina 28 (1981) 171-197; J. GRIBOMONT, *Les commentaires d'Adalbert de Vogüé et la grande tradition monastique,* en *Commentaria in S. Regulam,* I, "Studia Anselmiana" 84, Roma 1982, pp. 109-143.

26. RB 73,3. San Isidoro no menciona la Sagrada Escritura en su Prefacio, aunque sabemos por otros pasos de sus obras que la considera como un elemento fundamental de la vida monástica, recomendando su lectura pública y privada, pues con ello el monje afianza su inteligencia espiritual, desprediéndose al mismo tiempo de las vanidades del siglo; cf.*Sent.* III, 8,4; y también, *De Eccl. Off.,* I, 10,3.

27. Cf. supra, nota 18, para San Isidoro. Por lo que se refiere a RB, véase, J. T. LIENHARD, *Index of reported patristic and classical citations, allusions and parallels in the "Regula Benedicti":* Revue Benedictine 89 (1979) 242-252.

28. Junto a las "Vitae Patrum" que cuentan los heroismos de los monjes egipcios.

29. En este modo de expresarse hay que ver evidentemente una forma literaria capaz de causar un gran impacto en el oyente, como también la idealización del monacato primitivo, que ya era algo consistente a partir de mediados del siglo VI.

30. Y por dos veces, en RB 73,2.

31. Aunque sí en la Regla, cf. el cap. 5, fin. Se encuentra en un contexto que tiene evidentes reminiscencias de la Conl. 21 de Casiano, al contraponer los que han recibido la ley de perfección a los servidores de la ley.

32. El adjetivo "perfectus" lo utiliza varias veces RI, pero con acepciones distintas; así, por ejemplo: "opere perfecto", RI 17.

33. No contentándose con el simple sustantivo, utiliza en ocasiones expresiones superlativas: "summam perfectionis", "consummata perfectio"; cf. *Conl.* 19,2.

34. Cf. J. T. LIENHARD, *Index of reported...*,art. cit., donde vemos indicadas nueve Colaciones por lo menos y tres libros de las Instituciones en relación con este capítulo, y más concretamente con los términos "perfectio", "culmen" y "culmina perfectionis".

35. Tal y como aparece en textos como el siguiente: "Finis quidem coenobiotae est omnes suas mortificare et crucifigere uoluntates ac secundum evangelicae perfectionis salutare mandatum nihil de crastino cogitare" (*Conl.* 19, 8, 3). Y prosigue un poco más adelante: "quam perfectionem prorsus a nemine nisi a coenobiota inpleri posse certissimum est" (id.). Y aún: "is enim uere et non ex parte perfectus est, qui et in heremo squalorem solitudinis et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat" (*Conl.* 19, 9, 1). Perfección que en este mismo pasaje se hace notar que no es cosa fácil y asequible a todos, ya que exige un desprendimiento total. Exige la pureza de corazón de la que habla Casiano en la primera Colación, una pureza "theoretica".

36. Y es que, "entre el comienzo de la vida monástica y su perfección, se extiende un espacio sin fin, por el que se anima a los monjes a lanzarse con generosidad"; cf. A. de VOGÜÉ, *La Régle de Saint Benoît,* t. IV, op. cit., p. 118.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

NOTAS SOBRE EL «DE ORTV ET OBITV PATRVM» SEUDOISIDORIANO

C. Chaparro Gómez
Universidad de Extremadura.

El trabajo que presenetamos a la consideración de los participantes en esta *Semana Internacional de Estudios Visigóticos*, es el inicio de cumplimiento de un compromiso adquirido, cuando elaboramos la edición crítica de la obra de Isidoro de Sevilla *De ortu et obitu Patrum*[1]. Por ello, estas líneas quieren tan sólo retomar el propósito y dar cuenta de lo hallado, que —en gran parte— ya fue expuesto por el fallecido P. Robert McNally[2], investigador infatigable de todo lo relacionado con las obras erróneamente atribuidas al obispo hispalense y a quien desde aquí rendimos justo, aunque mínimo, homenaje.

Ya en la ocasión mencionada hacíamos una primera y esencial, desde el punto de vista metodológico, afirmación, consistente en el uso de la expresión «dos tratados» al hablar de ambos *De ortu*, queriendo manifestar así la opinión de que son dos obras diferentes y no *recensiones* de un único tratado. En ello seguíamos la opinión de McNally[3], para quien existen:

1°.: Una obra auténticamente isidoriana (es la recogida por Díaz y Díaz, *Index*, n° 103; Dekkers, *Clauis patrum latinorum*, n° 1.191; Stegmüller, *Repertorium biblicum Medii Aeui,* III, n° 5.169) y

2°.: Una obra seudoisidoriana, difícilmente considerada *recensio interpolata* de la obra auténtica, de orígen irlandés e íntimamente unida a otra obra apócrifa del obispo hispalense, el *liber de numeris* (es la recogida por Díaz y Díaz, *Index* n° 103 como *recensio interpolata*; Dekkers, *Clauis*, en el mismo número 1.191 la denomina *recensio longe diuersa*; Stegmüller, por su parte, le dedica un número distinto, el 5.170). Por esto, y como principio metodológico —concluíamos— cuando hablamos de la obra seudoisidoriana no la denominamos *altera recensio*, expresión que se deja para nombrar a la propia obra de Isidoro, cuando ésta haya sido aumentada o interpolada[4]; así se logra evitar ambigüedades, expresadas con frecuencia por los que, desde una u otra perspectiva, han echado mano del opúsculo isidoriano[5].

Con la brevedad que exige la índole de esta comunicación, voy a pasar revista a diferentes aspectos de la obra seudoisidoriana. Estos van a ser: tradición manuscrita, título y autor, contenido, estructura y estilo, para terminar con el análisis, en la práctica, de un capítulo de la obra apócrifa. Asimismo,

se añade como apéndice el texto del último capítulo que da el manuscrito *Colmar 39*, referido a S. Pablo, primer eremita, completando de esa manera lo hecho por el P. McNally con el capítulo dedicado a Jesucristo en el referido códice[6].

A) Tradición manuscrita

La tradición manuscrita del *De ortu* seudoisidoriano esencialmente proviene de dos familias (denominación y nomenclatura de las mismas es del P. McNally); la familia Δ, que incluye tres manuscritos: *Orleans 184 (161)*, de alrededor del 800, que al principio del siglo XI se guardaba en St. Benoît-sur-Loire; *Munich Clm. 14.392*, alrededor del año 825, del círculo de Regensburg, y *Vat. Reg. lat. 199*, de alrededor del 1.100, cuyo último origen es oscuro. Geográficamente, esta familia proviene del sudeste de Alemania. La segunda familia, Θ, proveniente del sudeste de Alemania, está contenida en el ms. *Colmar 39,* de alrededor del año 775, originario de Murbach, y en el códice *Zürich, Carc. C. 123,* de alrededor del 800, que es básicamente una copia directa, probablemente inmediata, del anterior manuscrito[7].

Hemos examinado en su totalidad, de la familia Δ el códice *Munich Clm. 14.392* y el *Vat. Reg. lat. 199,* aunque ésta de manera indirecta, por la versión que de él da Faustino Arévalo[8], según lo que afirma el sabio jesuita en *Isidoriana* (cap. 61, n° 48); y de la familia Θ el importante manuscrito *Colmar 39.*

En los testimonios examinados, el *De ortu* apócrifo se encuentra unido al *Liber de numeris*, considerado igualmente obra apócrifa del obispo hispalense, conformando con él una unidad de transmisión. Hay que hacer notar, igualmente, que tanto el ms. *Munich Clm. 14.392* como el códice de *Colmar* (aunque éste ha perdido el folio inicial) empiezan a partir de la vida de Adán y no como hace la edición de Arévalo (o el *Vat. Reg. lat. 199*, que es lo mismo), que lo hacen con el capítulo dedicado a Abrahán (con el título *De sancto abraham qui fuit prima uia credendi).*

El códice *Colmar 39* (y se puede decir que la familia Δ, por lo anteriormente afirmado sobre el manuscrito de *Zürich*) contiene una serie importante de *additamenta*, entre los que destaca el operado en el capítulo dedicado a Jesucristo, y el producido al final del libro con la inclusión del capítulo dedicado a S. Pablo eremita, inspirado en la *Vita S. Pauli primi eremitae*, de Jerónimo. El primero de los *additamenta* ha sido muy estudiado y aducido, por cuanto en él se contiene una de las más enérgicas apologías de la divinidad de Jesucristo, contra la herejía arriana[9].

B) Título y autor

Faustino Arévalo, en la transcripción que hace del manuscrito del Vaticano, le da el título de *Liber de ortu et obitu patrum*. El P. McNally, siempre que se refiere a esta obra apócrifa, la intitula *Liber de ortu et obitu patriarcharum*. Teniendo en cuenta lo dicho sobre el folio inicial del códice de *Colmar*, tan sólo en el manuscrito de *Munich* se encuentra un título que dice: INCICPIT DE ORTV ET OBITV PATRIARCHARVM ET APOSTOLORVM ET CETERORVM SANCTORVM, VBI SVNT NATI ET VBI SEPVLTI.

En esta ocasión, al igual que hicimos con el *De ortu* auténtico donde man-

tuvimos el título consagrado por la tradición, preferimos seguir señalando la obra con el título de *Liber de ortu et obitu patrum*, haciendo caso omiso de las variantes que dan los manuscritos.

Sobre el autor del tratado poco se puede decir. Si se examina la tradición manuscrita, tan sólo el códice de *Munich*, con una letra muy posterior a la usada en él, inserta un ISIDORVS, de muy poco valor para probar la autoría isidoriana sobre la obra.

El P. McNally, aunando distintas apreciaciones sobre las semejanzas entre el *De ortu* y *De numeris* apócrifos, así como la dependencia de ambos de fuentes comunes y el marcado carácter irlandés que rezuman en su estilo y técnica compositiva. Llega a la conclusión de que las dos obras compilatorias posiblemente sean originarias del círculo del obispo irlandés de Salzburgo, San Virgilio (sobre el 784) y compuestas por un mismo autor a mediados del siglo VIII en el sudeste de Germania. Esta hipótesis se ve en parte corroborada por el rápido conocimiento, suficientemente constatado, que hubo del *De ortu* en los círculos irlandeses; ahí está para probarlo el testimonio del monje irlandés Lathcen en su *Ecloga de Moralibus Iob*[10].

En cuanto a la autoría de los *additamenta* que aparecen en la familia Δ, McNally —por el contenido antiarriano de los mismos— los pone en relación y bajo la influencia del círculo de Murbach, del abad San Pirminio[11].

C) Contenido

Por los testimonios examinados, el *De ortu* seudoisidoriano carece de prefacio y de relación de capítulos, cosa que tenía el *De ortu* isidoriano. La obra apócrifa se compone de 64 capítulos (el P. McNally tan sólo contaba 59, al tener en cuenta los habidos en la edición que del tratado da Faustino Arévalo, fundada —como hemos dicho— en un códice de dudoso valor). La familia Δ tiene un capítulo más, el dedicado a Pablo, primer eremita.

Algunos personajes del Antiguo y Nuevo Testamento no aparecen en la obra auténtica de Isidoro de Sevilla. Así hay capítulos en la obra apócrifa dedicados a Set, José (esposo de María), Jesucristo, los apóstoles en general (dos capítulos) y Esteban protomártir. Por el contrario, en la obra isidoriana hay capítulos sobre los hijos de Jacob, Gedeón, Sansón, Esdras, Judit, Ester y algún personaje veterotestamentario más, de menor importancia, de los que carece la obra apócrifa.

La base de las noticias que da el *De ortu* apócrifo se halla en las mismas que da el tratado auténtico. La novedad, en este sentido, se encontraría en el cúmulo de ellas, de marcado carácter teológico-dogmático (ello no ocurría en la obra de Isidoro) y en la inserción de citas textuales de las Sagradas Escrituras. Ejemplos de lo dicho son los capítulos sobre Melquisedec y los dedicados a los profetas menores, que adquieren (estos últimos) en la obra apócrifa unas dimensiones desmesuradas.

En general —hay casos, los menos, en que ocurre lo contrario— los capítulos isidorianos son ampliados por el autor de la obra apócrifa.

D) Estructura y estilo

La estructura más generalizada de los capítulos del *De ortu* seudoisidoria-

no es muy semejante a la existente en la obra auténtica. Básicamente, en forma esquemática o ampliada, es la siguiente:

—*Nombre* del personaje: casi siempre a la consideración del nombre se le une la significación etimológica del mismo o la *interpretatio*, siguiendo la tradición judeocristiana, que tiene su expresión en los *Onomastica sacra* y que fue tan seguida (la etimología en hebreo, griego y latín) por los autores irlandeses.

—*Genealogía,* que abarca generalmente dos indicaciones. De una parte, la señalización del lugar de nacimiento y de otra, la determinación de la procedencia del personaje dentro del pueblo de Dios.

—*Rango* del personaje: es el *titulus* honorífico con el que se le conoce. A veces, es la simple afirmación del oficio desempeñado (v.g. *apostolus et euangelista*); en otros casos, es una sucesión de *tituli*, que honran al poseedor.

—*Cualidades* del personaje, en la mayoría de los casos de orden espiritual. Su expresión más normal es la calificación en series litánicas, presentadas éstas en forma paralelística.

—*Obras* y hazaña, representativas del rango y entidad del personaje. La victoria sobre el enemigo en el caso del *rex,* es la profecía en el caso del *propheta* y la evangelización y predicación, si se trata del *apostolus*.

—*Muerte* del personaje y *sepultura* del mismo.

Casi siempre en la parte central del capítulo, el anónimo autor de la obra apócrifa inserta opiniones (teológico-dogmáticas unas veces, interpretaciones y citas escriturarias, otras) de diferentes autores. En relación con la obra auténtico éste es el principal punto de divergencia.

En cuanto al estilo, también existen claras concomitancias con la obra auténtica del obispo hispalense. Al estudiar ésta última, decíamos que, en lo referido al estilo, constituía un claro exponente de la dualidad de la estética isidoriana, reflejada en las tendencias didáctica y oratoria, intelectual y decorativa, cuya enunciación exacta se hace en *Etym.* 2, 17, 2-3. Al ser el *De ortu*, por una parte *laudatio* de los personajes bíblicos y, por otra parte, una obra didáctica, su estilo es a la vez sencillo (vehículo de enseñanza) y grandilocuente (expresión de un "grand style")(12).

Pues bien, el *De ortu* seudoisidoriano, al ser concebido igualmente como una especie de *cultus sanctorum* de personajes del Antiguo Testamento, en palabras de McNally, siguiendo una tradición de Gregorio Magno (*Mor.* 27, 10, 17), muy desarrollada en Irlanda, participa también del carácter panegírico-hímnico, observable en la obra auténtica(13).

Las diferencias, a nuestro juicio, entre ambas obras en este aspecto concreto del estilo, estriban en el grado de combinación de los elementos didáctico y decorativo; es decir, mientras que en el *De ortu* isidoriano se constata un equilibrio, roto muy pocas veces, entre el sesgo de tratado didáctico (expresión de sencillez expositiva) y el carácter sobreabundante del enunciado litánico e hímnico, en la obra seudoisidoriana la balanza se inclina con claridad en ésta última dirección. Y en este sentido, un hecho como el del paralelismo o simetría paralelística en las unidades lingüísticas de estructuración, en una gama de correspondencias formales e ideológicas, entre los elementos de los distintos *co-*

la, es llevado al máximo en la obra apócrifa, denotando de esa manera su innegable origen irlandés. Los sistemas sencillos (dicólicos y tricólicos) se dan cita, al lado de otros más complejos, cuya elaboración requiere un manejo usual de las técnicas sinonímicas de presentación.

Además de esta tendencia clara a la simetría, se aprecian otras figuras retóricas que coadyuvan en la dotación de ritmo y rima al tratado: isocolon, homoioteleuton, anáfora, y un largo etc. de elementos ornamentales, semejantes a las que se encuentran en la *Instructio* de S. Columbano o en el *De XII abusiuis saeculi* del seudoCipriano irlandés (ca. 650)[14].

El capítulo sobre el apóstol Mateo puede ser un ejemplo de las concomitancias y de las diferencias entre los dos tratados *De ortu et obitu patrum*. Nos permitimos «distorsionar» el texto del *De ortu* apócrifo, para mostrar mejor su estructura:

1°.— *De ortu et obitu patrum* isidoriano (cap. 75)[15] :

Matheus, apostolus et euangelista, qui etiam ex tribu sua Leui sumpsit cognomen; ex publicano a Christo electus, ex peccante translatus; primum quidem in Iudaea euangelizat, postmodum in Macedonia praedicat; requiescit in montibus Parthorum.

2°.— *De ortu et obitu patrum* seudoisidoriano (cap. 48)[16] :

Matthaeus, apostolus et euangelista,a Matthaea ciuitate nomen accepit et interpretatur *donatus* ; primo publicanus
postea Domini discipulus.
In teloneo sedebat,
gazas conseruabat,
thesauros regebat,
publice peccabat, intus obscuratus,
saeculi cura caecatus.
liquando Deo uolente, uidit solem justitiae,
audiuit aure cordis uerba ueritatis,
secutus est solem quem uidit,
ueritatem quam audiuit,
credidit et adorauit.
Relinquens teloneum, secutus est omnium Dominum;
relinquens thesaurum periturum, secutus est regem semper mansurum;
relinquens mendacium et uanitatem, secutus est uiam et ueritatem;
relinquens mortem et mundum, secutus est uitam et regnum;
obliuiscens stultiloquium, scribit et praedicat euangelium.
Qui tribus nominibus fuit nominatus, id est, Matthaeus, Leui, Publicanus:
Matthaeus, de ciuitate sua Matthaea, ut ante diximus, nominatus;
Leui, de tribu Leui, unde fuit ortus;
inde cognominatus publicanus, quia publica seruabat.
Matthaeus interpretatur donatus,
Leui minister,
Publicanus, quia publice peccat.
Primum quidem in Judaea in tempore Gai regis Romae euangelium conscripsit et praedicauit et postea in Mecedonia, et XI Kalend. Octobr. passus in Persida, in montibus Portorum requiescit in gloria.

APENDICE[17]

f.57v Sanctus Paulus, non ille apostolus et israhelita, sed ille primus monachus solitarius et heremita, thebeus genere et Christi athleta, de cuius
F.58r uita prima et nouissima sanctus Hieronimus conscripsit pauca, quia quomodo in media aetate uixerat aut quantas et quales insidias a Satane (*corr.* Satana) pertulerit nulli hominum sunt cognita.

Isdem uero Paulus de nobilibus parentibus natus, litteris grecis et egiptiacis adprime eruditus; defunctis parentibus et sorore sua uiro tradita in ereditate locupletus (*corr.* locuples) anno circiter sex (*add.* to) decem (*corr.* decimo) relictus est Paulus.

Sub Decio itaque et Valeriano tunc temporis seua persecutio in christianos crescebat, Cornelium namque et Ciprianum Cartagine felici cruore damnari iusserat. Paulus paulatim procella plage propiante secretiora loca querebat, sed maritus sororis suae eum prodere et perdere uolebat; aduliscens itaque prudens cum hec intellexit ad montium deserta confugiens perrexit. Necessitatem in uoluntatem ueraciter uertit et paula-
f.58v tim procedens per radices montis speluncam lapide clausam inspexit, quam uetustissima palma de foris protexit. Intus intuens fontem bullientem in altum et lucidum aspexit locum paratum et quasi a Deo sibi donatum dilexit et ibidem in Dei uoluntate aetatem uitae in finem duxit.

Ibi Paulus caelestem uitam in terra agebat, cibum et uestimentum per quatuordecim annos sibi palma preuaebat; ibidem humilis et elacer in Dei timore mansuetus manebat. Cum postea palma fructum non habebat, coruus cotidiae demedium (*corr.* dimi-) panes patri ore porregebat (*corr.* porri-), et pater de fonte potum bibebat et gratias Deo semper agebat. Dum iam centessimo XIII aetatis suae anno senex uixerat et nonagenarius Antonius in alia solitudine sederet, ut ipse Antonius
f.59r adserere soleuat, mente cogitans dicebat: quod nullus monachus ante se in heremo fuisset. Haec Antonius pernox cogitans uocem ad se audiuit, alium meliorem se esse, quem querere debuit; ut haec senex intellixit, primo diluculo surrexit et per uiam quam nesciebat perrexit. Senex infirmos artus baculo regebat et senex in heremo senem querebat, tamen corde credebat quod ei Deus ostenderet illum quem querebat. Bestiae heremi in obuiam seni ueniebant, et ubi senex esset seni dicebant; senex ad senem peruenit et sanctus locum sanctum inuenit, hostium pulsauit, ei aperire rogauit. Sanctus intus tacuit, nullum responsum roganti dedit, tam diu Antonius in terra prostratus iacuit et aditum sibi praeparari precauit. Paulus intus tacens orabat, Antonius foris plorans rogabat. Post era sanctus subridens sancto aperuit
f.59v et alter alterum amplexans osculo pacis osculauit. Sanctus sanctum agnouit et alter alterum per nomen salutauit; deinde senes sancti ambo sederunt, et gratias Christo corde et ore aegerunt.

Inter era sermocinantes uiderunt coruum cum pane in ore, in ramo palmae paulatim consedere quem dominus misit militibus integrum panem portare; pane suscepto contensio sancta euenit, ut quis primo panem frangere debuit (*corr.* deberet), sed contensio (*corr.* contentio)

longa esse non debuit, quia spiritaliter panis inter ambos diuisa (*corr.* -sus) fuit. Postquam milites manducauerunt, prono ore paulolum aque biberunt, tota nocte uigilantes hostiam laudis Deo immolauerunt.

Primo diluculo Paulus Antonio de suo exitu de hoc seculo dicebat et
f.60r quia Antonius eum sepelire debebat. Haec Antonius audiens gemens fortiter flebat et ut cum Paulo ad caelum pariter pergeret rogabat. Ad hec Paulus exorsus est dicere: quia tu debes docere, sed perge, obsecro, si non est molestum et adfer pallium tuum aduoluendum corpusculum meum. Antonius audiens haec lacrimans perrexit et pallium quam ipse dixerat festinant (*corr.* festinaus) adduxit; deinde corpus sanctum sepelire curauit, sed fossorium de quo foderat (*corr.* foderet) non habuit. Tunc milex (*corr.* miles) Christi anxiatus quid facere debuerat cogitauit.

Cum haec sanctus secum tractauit, ecce duos leones de silua uenientes uidit, quos dominus adiuuare suum militem misit, qui uenientes
f.60v pedes Antonii lingebant et transitum sancti Pauli planxerunt; continuo certatim fossam foderunt et fossa facta in saltim (*corr.* saltum) exierunt. Deinde Antonius Paulum in fossam posuit et more christiano sanctum sepeliuit. Tunicam Pauli Antonius habuit et sancto sepulto ad propria perrexit.

O beatus Paulus, qui seculum fugit et in heremo Deum inuenit, qui de palma uixit, cui coruus ministrauit, cuius anima XIIII kl. febr. ad celum perrexit.

NOTAS

1. La edición mencionada constituyó en su día nuestra Tesis Doctoral. Posteriormente, fue publicada en la ed. "Les Belles Lettres" (col. ALMA) con el título ISIDORVS HISPALENSIS, *De ortu et obitu patrum* (ed. César Chaparro), Paris, 1985.
2. Entre los trabajos más significativos del P. Robert McNally cabe destcar *Der irische Liber de numeris,* Munich, 1957; "Christus in the peseudo-isidorian Liber de ortu et obitu patriarcharum", en *Traditio* 21 (1965) pp. 167-183; "Isidorian Pseudepigrapha in the early middle age", en *Isidoriana,* León, 1961, pp. 305-316; "Isidoriana", en *Theological Studies* 20 (1959) pp. 432-442.
3. R. McNally, "Isidoriana", p. 432 ss.
4. Como se puede apreciar por la lectura de la introducción que acompaña a nuestra edición del *De ortu* auténtico, el tratado del obispo hispalense —por ser una obra cercana al prontuario o memorándum— está abierto a las adiciones y a las interpolaciones. Entre las primeras hay que señalar las efectuadas desde la obra griega *Vitae prophetarum;* entre las segundas, las realizadas por la acción del *Breuiarium apostolorum.*
5. Así se expresa, por ejemplo, I. Gómez: "responde en Beato a un plagio que hace al *De ortu et obitu Patrum* de San Isidoro, en su interpolación posterior, conocida por el nombre de recensión larga", ("Nota en torno a los orígenes del culto de Santiago en España", en *Hispania sacra* 7 (1954) p. 489) ¿A qué hace referencia el erudito conocedor de la Patrística hispana?
6. R.McNally, "Christus...", pp. 175-181.
7. Las noticias sobre los manuscritos están tomadas de los trabajos de McNally, ya citados, y de las obras de B. Bischoff, *Die Südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der karolingerzeit,* t.I. Wiesbaden, 1960; "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla", en *Isidoriana,* León, 1961, pp. 317-344.
8. *PL* 83, 1275B-1294C.
9. Así, el cardenal Pitra publicaba el texto (aunque no en su totalidad): "S. Isidorus Hispalensis, De laudibus saluatoris", en *Spicilegium Solesmense* 3

(1964) p. 417.

10. *Corpus Christianorum,* nº 145, p.3. Entre los muchos ensayos que hay sobre la relación existente entre irlanda e Hispania, aducimos tan sólo dos, pero importantes: P. Grosjean, "Sur quelques exégètes irlandais du VII siècle", en *Sacris Erudiri* 7 (1955) pp. 67-98; T.J. Brown, "An historical introduction to the use of classical latin authors in th britis isles from the fifth to the eleventh century", en *Settimane di studio del Centro italiano...,* Spoleto, 1975, pp. 237-293.
11. McNally, "Christus...', p. 169. Sobre la persona de S. Pirminio, poco se puede añadir a lo comúnmente admitido. Se trata de un abad, que con un grupo de monjes y una partida de libros aparece en las orillas del Rhin, alrededor del 720; catequizó las tierras de Alsacia, Baviera, Suiza, etc; fundó abadías como Reichenau y Murbach y, entre otras obras menos conocidas, nos legó una de índole sencilla y popular titulada *De cunctis libris Scripturarum Scarapsus,* para cuya elaboración se sirvió de la literatura visigoda, sobre todo, de Isidoro de Sevilla.
12. Por supuesto, la dualidad mencionda no es exclusiva del obispo hispalense. Así se expresa, en este aspecto J. Fontaine: "Ce double choix, mais aussi cette méfiance des complaissances trop humaines du style fleuri et "moyen", laissent apparaitre certaine polarité possible des styles dans une théorie christianisée de léxpression littéraire: une sorte d'alternance violemment contrastée possible des styles dans une théorie christianisée de l'expression littéraire: une sorte d'alternance violemment contrastée entre la transparence et la grandeur, entre le désir d'instruire et celui d'émouvoir, entre la catéchèse fidèle aux faits nus et le lyrysme théologique suggérant la transcendance, mais accessible, d'un "Dieu sensible au coeur" (J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens,* Torino, 1968, p. 39. Por otra parte, el uso de elementos encaminados al aprendizaje, al lado de otros más decorativos y ornamentales, hace emparentar al *De ortu* con las más variadas piezas del latín visigodo, y en especial con las composiciones litúrgicas cercanas a los himnos y letanías.
13. C.F. R. Kottje, "Studien zum Einfluss des alten Testamentes auf Recht un Liturgie des frühen Mitelalters", en *Bonner Historische Forschungen* 23, Bonn, 1964, p. 64 ss.
14. Demos el ejemplo, por citar alguno, de la *Instructio* de S. Columbano (2,2 = *PL* 38, 1028):

    Studeamus ergo in primis uitia eradicare, uirtutesque insinuare.
    Eradicemus superbiam,
    plantemus humilitatem,
    eruamus iram,
    fundemus patientiam.
    Excidamus inuidiam,
    insinuemus beneuolentiam, etc.
15. ISIDORVS HISPALENSIS, *De ortu et obitu patrum* (ed. C. Chaparro), p. 211.
16. *PL* 83, 1291C.
17. El texto está tomado del manuscrito *Colmar 39.* Mantenemos su ortografía, morfología y sintaxis, sin arreglar ningún detalle. A la hora de elaborar la edición crítica de esta obrita apócrifa, se plantearán estos y otros problemas.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

ISIDORO Y FERNANDEZ DE CORDOVA: ALGUNA PRECISION

F. Moya del Baño
Universidad de Murcia

Francisco Fernández de Córdova, de cuya personalidad y obra escribí hace algún tiempo[1], publicó en Lyon en 1615 una obra miscelánea, *Didascalia multiplex,* que comprende 50 capítulos, en los que, adornado de una muy notable erudición y sin faltar el juicio crítico, la mayoría de las veces acertado, por parte del autor, se abordan una serie de cuestiones, muchas de ellas curiosas y, al parecer, de actualidad en la época. La intranscendencia o extrañeza de algunas lleva a su autor a justificar la dedicación de su esfuerzo a temas tales, apoyándose en que "sobre ello se discute, se duda, otros han escrito, etc...". De todos modos la seriedad en el trabajo y el alarde de erudición es justificación más que suficiente, y valga como dato el que Broukhusius (Jan van Broekhuyzen), comentarista de Tibulo, remite en una ocasión a Fernández de Córdova afirmando que en él se puede encontrar todo lo dicho acerca de la cuestión tratada[2].

El número de autores conocido por el cordobés es ingente —podríamos asegurar sin temor a equivocarnos que allí están todos los clásicos, cristianos y la mayoría de los humanistas, amén de las Sagradas Escrituras—. Entre ellos Isidoro ocupa un lugar destacado; de los cincuenta capítulos de que consta la obra le encontramos en dieciocho, lo que representa un 36% de la Didascalia. La omisión en los demás capítulos se explica por no haber tratado de esas cuestiones Isidoro, por ej., si el estornudo es un augurio favorable, qué es "adorar", si existe agua en el cielo, si Noé es lo mismo que Jano etc., aunque en otros casos, como en el capítulo dedicado a *dies fasti* y *nefasti*[3] sorprende la ausencia del de Sevilla.

De entre toda la producción isidoriana, Fernández de Córdova se limita casi exclusivamente a *Etimologías,* existiendo sólo una mera mención o resumen de lo dicho cuando se trata de otros escritos. Esta constatación permitiría corroborar el éxito de esta obra por encima de las demás, cosa más que sabida, como han puesto de relieve especialistas de talla, aunque, si hubiese sido menor su fama, el cordobés, sin duda, la habría conocido y utilizado.

Dicho esto, mi intervención sólo pretende ofrecer un ejemplo más de la

presencia, y vigencia, de la obra isidoriana, centrándome en un español que vive a caballo de los siglos XVI y XVII y, anticipo, pocas novedades se encontrarán aquí. Las conclusiones que se pueden extraer a partir de la obra del cordobés, no hacen, en la mayoría de los casos, sino refrendar lo sabido.

Y pasemos ya a lo concreto. Nuestro humanista estaba preocupado por lo que podemos seguir llamando etimologías, y naturalmente no podía omitir el testimonio isidoriano, aunque no añadiese nada, al coincidir con otros autores también mencionados por Fdez. de Córdova. Así lo vemos al hablar de lo que significa *Pascha* o *servitus*(4), en donde podemos concluir, analizados todos los textos aportados, que Isidoro (*Et.* VI, 17, 10 ss y V, 27, 32 respectivamente) tuvo en cuenta o siguió casi literalmente a Agustín (*De Trin.* II, 3(5); *In psalm.* 78(6) y *Civ.* XIX, 15)(7). En el caso de *servitus* sólo hay que recordar que Isidoro como Agustín se equivoca al relacionarlo con *servare* y no con *servire,* aunque habría que añadir que la valoración negativa de *servitus,* que sigue a la etimología ofrecida, es clarificadora. Fdez. de Córdova sólo ofrece: *Servitus a servando vocata; apud antiquos enim, qui in bello a morte servabantur servi vocabantur,* omitiendo sin embargo: *Haec est sola malorum omnium postrema quae liberis omni supplicio gravior est; nam ubi libertas periit una ibi perierunt et omnia.*

Utiliza su testimonio al hablar de *nobilitas, nobilem*(8), aunque rechaza la etimología *nobilis = non vilis* (*Et.* X 184), defendido, con apoyo en los clásicos, que *nobilis* e *ignobilis* es lo mismo que *notus* e *ignotus;* sin embargo repara en que Isidoro estaba también cerca de la verdad al añadir, después de *non vilis, "cuius et nomen et genus scitur".*

De los datos ofrecidos por el cordobés al hablar de las ciudades que en Hispania mantienen el recuerdo de los viajes de Ulises(9), podemos concluir que Isidoro (*Et.* XXV 1) tuvo presente a Marciano Capela VI(10), y el que quizás conociese a Amiano (XV 11, 17(11) y XVI 12,8(12)) de lo dicho por Isidoro de *leuca*(13), (*Et.* XV 16, 1 y 3). Su medida de 1500 pasos está en ambos, aunque con más claridad en Isidoro. En esta ocasión nos detenemos un poco para alabar el buen hacer filológico del humanista, cuando dice que deben corregirse los manuscritos de las *Etimologías* que ofrecen *leuca finitur passis quingentis,* añadiéndoles *mille (mille quingentis).* Esto no implica novedad hoy porque en todas las ediciones está así, no deduciéndose siquiera que haya manuscritos que omiten *mille* ni del aparato crítico de Lindsay. Los manuscritos vistos por Fdez. de Córdova, quizá no valiosos —al menos en esto estaban equivocados— no han sido utilizados. Pero la preocupación filológica del cordobés me parecía que debía resaltarse (en otros textos no isidorianos se percibe con mayor claridad)(14).

También Amiano podría aventurarse como fuente de Isidoro (*Et.* XII, 6, 62), aunque no necesariamente, a partir del texto en que dice el de Sevilla que una clase de esponjas se llaman *penicilli,* ya que *peniculus* por esponja, como recuerda Fdez. de Córdova(15), escribió Amiano (XIX 8,8)(16).

Ninguna duda existe en que la fuente de lo dicho sea Varrón, puesto que lo explicita Isidoro al definir *saltatores (Et.* XVIII 50), dato que es utilizado por el cordobés(17) al hablar de las distintas clases de bailes y sus bondades, así como también de otro baile, el lascivo de Cádiz, del que todavía, dice, hay muestras en su época; su detallada descripción se asemeja a lo dicho por Marcial

V 78, 26-28, VI 71, 1s. y Juvenal XI 162 s.

Fdez. de Córdova dedica también su atención al mundo animal y trata de algunos animales raros o fantásticos; el ave Fénix, los centauros, el *monoceros* y/o *rinoceros* ocupan tres capítulos sucesivos de su obra[18]. En los tres aparece Isidoro, incrédulo en relación a la existencia del *monoceros,* crédulo, en cambio, respecto al ave Fénix (en esto tampoco presenta gran originalidad, al coincidir con autores anteriores). De la comparación de textos podemos concluir que en el caso del *monoceros (Et.* XII 2, 12-13) sigue a Gregorio (*Moral.* XXXI, 3)[19], cosa puesta de relieve por Fdez. de Córdova que dice tras la amplia cita de Gregorio y antes de la de Isidoro: *Is Isidorus autem eisdem ferme verbis sic ex illo.* La relación de dependencia es ciertamente evidente. En el caso de los Centauros (*Et.* XI 3,37) los paralelos con Agustín (*Civ.* XVIII 13)[20] son altamente elocuentes. En cuanto al ave Fénix (*Et.* XII 7,22) Pomponio Mela III 8,83[21] y Plinio X 2[22] parece que están más cerca de lo dicho por Isidoro, aunque sus noticias coinciden con las que encontramos en otros. Pese a ser relativamente escueto ofrece dos posibilidades de etimología para su nombre. Fdez. de Córdova en este capítulo es de una exhaustividad asombrosa, manteniéndose totalmente incrédulo en cuanto a la existencia de ave tan singular.

Cierta gracia tiene el capítulo de la *Didascalia* en el que se nos ofrece lo dicho por Isidoro acerca de "coturno" (*Et.* XIX 35,5)[23]. Justifica el humanista su atención a este tema: quiere suplir, con creces, su ignorancia de partida, puesta de manifiesto cuando su amigo Bernardo Aldrete le recomienda que se ponga coturnos para parecer más alto, cosa que juzga inapropiada, al pensar que se refería al calzado propio de los cazadores. Los datos ofrecidos nos revelan el hacer del cordobés, su búsqueda incansable para saberlo todo, y así nos ofrece los textos en que el término coturno es referido a los de la tragedia, a la tragedia misma o su estilo, su equivalencia a *sublimior dicendi genus,* o finalmente es utilizado para el calzado de los cazadores. Junto a textos de Horacio, Cicerón, Ovidio, Marcial, Quintiliano, Apuleyo, Virgilio, Juvenal, aparece lo dicho por Isidoro, con gran claridad como reconoce Fdez. de Córdova: *Clarius tamen Isidorus noster.*

Una fuente lucreciana advierte Fdez. de Córdova en Isidoro XVI 20,1, en el cap. VI en el que se aborda si fue antes el hierro o el bronce[24]; allí están los textos que aluden directa o indirectamente a esta cuestión; allí está también lo dicho por Isidoro: *Apud antiquos autem prius aeris quam ferri cognitus usus: aere quippe prius scindebant terram, aere certamina belli gerebant.* Hasta aquí la cita de Isidoro ofrecida por Fdez. de Córdova. A él le parece, creo que con razón, que este lugar procede de Lucrecio V 1289 s., y 1294:

Aere solum terrae tractabant, aereque belli
miscebant fluctus et volnera vasta ferebant
...
Versaque in opprobium species est falcis ahenae

Se puede fundamentar la defensa de esta fuente en que continúa afirmando Isidoro (ya no recogido esto por nuestro humanista) que en los tiempos primitivos el bronce era más apreciado que el oro y la plata, al contrario de lo que ocurre en su época, y lo dice con palabras de Lucrecio (V 1257 ss.)

Nunc versa vice, *iacet aes, aurum in summum cessit honorem*[25]
sic volvenda aetas commutat tempora rerum, et
quod fuit in pretio fit nullo denique honore

El pasaje que parece ser la fuente de lo primero está solamente once versos después de los que textualmente cita Isidoro; que los pudo tener en cuenta es más que probable, suponiendo esto un claro ejemplo del hacer isidoriano; citas directas unas veces, aprovechamiento sin mencionar su deuda, pero perceptible por los ecos, en otras, etc.

Un capítulo ciertamente sorprendente es el dedicado por Fdez de Córdova a ilustrar que para los antiguos como para sus contemporáneos mantener el *digitus medius* levantado, contraídos los otros, era un insulto[26]. En este caso querríamos insistir en el conocimiento de los clásicos por parte de Fdez. de Córdova y en la precisión de la definición de Isidoro del *tertius digitus* (*Et.* XI 1,71) en la que subyace lo dicho por Suetonio (*Calig.* 56); con este gesto se calificaba a la persona a la que se dirigía de *mollis, effoeminatus.* Por otra parte hay que destacar la aportación de Fdez,. de Córdova, al afirmar que *antiquitus* este dedo (antes denominado *impudicus, infamis)* se le llamaba también *verpus,* pero, dice, no como piensan algunos *a verrendo podice,* sino derivado de *verpa, membrum virile.* No sabemos a qué antiguedad se refiere el cordobés, puesto que *verpus* lo encontramos en los clásicos sólo con la acepción de "libidinoso" o "circuncidado"[27] y nunca referido a *digitus*; sin embargo sí aparece en el *Glossarium eroticum* de G. Vorberg[28] relacionado también con *verro y podex* y haciéndose derivar de ello el apelativo *verpi* de los judíos. Vorberg se extraña (?) de esta explicación, justificadamente, al ser totalmente inaceptable. A los judíos se les llamaba *verpi* por circuncidados, como se desprende de los textos antiguos a ellos referidos. Si *verpus* se dice del *digitus medius* es por lo que mantiene nuestro humanista.

Y llegados al final[29] nos detendremos un poco más en una cuestión a la que Fdez. de Córdova dedica gran atención y en la que incluye un texto de Isidoro, que plantea, a mi parecer, algún problema.

En el cap. XII (*An verum sit viperas in Venerem furentes suos mares trucidare, ipsasque deinde dirupto utero a filiis nasci gestientibus occidi)* se refiere a una creencia mantenida por no pocos de que las víboras matan a los machos durante el coito y de que sus hijos al nacer causan la muerte de la madre.

Como en otras ocasiones sale al paso de los que quizás se burlen de que dedique su esfuerzo a cosa tan vulgar; la búsqueda de la verdad, recoger lo que otros dijeron y dar su opinión le parece suficiente.

Con la exhaustividad de que hace gala acumula textos que de ello tratan, cuyas noticias pueden reducirse a dos fuentes, representadas por Heródoto III, 109, llamada a perdurar y Aristóteles *Hist. anim.* V, 34 mal entendido y peor citado, como nuestro humanista afirma.

Dice Heródoto que durante el mismo coito la hembra (de la víbora) devora al macho y que ella recibe su castigo, pues los hijos para vengar a su padre, estando todavía en el vientre de la madre lo devoran, saliendo así, después de esto, a la luz.

Aristóteles afirma, sin embargo, que la víbora es vivípara, aunque se for-

man antes los huevos en su interior; estos huevos son de un solo color y una corteza blanda los envuelve —no dura, como tampoco la de los peces—. Pare sus crías envueltas en esas membranas, que se rompen al tercer día. A veces incluso salen las crías después de comerse dentro de la madre sus membranas. Cada día, pare una víbora aunque pare más de veinte en días sucesivos. Las demás serpientes, continúa, son ovíparas.

Aristóteles fue ciertamente mal entendido, como puede percibirse con toda claridad en Plinio (*N.H.* X 62) que mezcla la versión herodotea con lo dicho por Aristóteles, al que sigue muy de cerca, pero confundiendo lo que significaba romper las membranas de los huevos con romper las entrañas de la madre. Algo parecido se puede decir de otros textos recogidos por el cordobés. Se mezclan las versiones y se insiste en la muerte del macho, y en que los hijos son la causa de la muerte de la madre, y esto vemos en Plutarco, Teofrasto, Apuleyo, Galeno, Sinfosio, Atanasio, Basilio, Jerónimo, Gregorio Magno, Agustín, etc., (en este orden aparecen las citas en Fernández de Córdova).

Isidoro (*Et.* XII 4, 10), que no es una excepción, así dice: "La víbora debe su nombre de *vipera* a que pare por la fuerza (*vi parere).* En efecto cuando su vientre se convulsiona ya para dar a luz, sus hijos no esperan el maduro resultado del proceso natural, sino que corroyendo sus costados, nacen a viva fuerza provocando la muerte de su madre. Dice Lucano "los anillos de la víbora, cortado el cuerpo, vuelven a fundirse". Se dice que el macho eyacula el semen en la boca de la víbora, y ella, enloquecida por la voluptuosidad del placer, le corta la cabeza introducida en su boca. Y así sucede que ambos padres mueren: el macho durante el coito: la madre durante el parto"[30].

Las fuentes directas o indirectas de Isidoro pueden ser varias aunque también en este caso, comparados los textos, se puede deducir que tuvo presente en especial a Servio (*Georg.* III 416)[31], cuya mención no incluye Fdez. de Córdova, Gregorio (*Moral.* XV, 7)[32] y Agustín (*Serm.* 83)[33], como evidencian los paralelos, sin dejar de lado a Plinio (X, 62)[34].

Sin embargo otros son los problemas en este caso. Siguiendo a Servio Isidoro ilustra lo dicho con un verso de Lucano (VI, 490 *Viperei coeunt abrupto corpore nodi*). Este verso está así en las ediciones de Lucano y en las mejores isidorianas y las traducciones que he visto de ambos son coincidentes (los anillos de la víbora "se vuelven a juntar", "fundir", "se sueldan de nuevo", etc...). Pero aceptado así, poco ilustra acerca de lo dicho anteriormente por Isidoro: ¿Qué significa después de haber afirmado que los hijos comen el costado materno, nacen a la fuerza, violentamente, y provocan la muerte de la madre, el que "los anillos se junten"? Me parece ciertamente una incoherencia.

Fdez. de Córdova, sin embargo, ofrece otra lectura, a saber *nati* en vez de *nodi,* y de este modo el verso de Lucano sería cita más apropiada, ya que el hispalense hablaba de que los hijos (*catuli*) no esperan el momento natural del parto (*maturam solutionem*); de *corrosis lateribus* y, lo que es más, inmediatamente antes del hexámetro de la Farsalia se lee *vi erumpunt cum matris interitu.*

A mayor abundamiento en todos los textos en que se habla de esto se menciona la destrucción del cuerpo materno llevada a cabo por los hijos, con expresiones como *exeso utero, eroso utero, perrumpunt* (los hijos) *latera,* etc., y muy claramente en Agustín (Serm. 83) *Et sicut aiunt viperas dilacerato et di-*

rupto illo ipso materno utero, in quo conceptae sunt, nasci. A la vista de esto, y otorgando a Agustín el papel que le corresponde, reparando sobre todo en el infinitivo *nasci* con que acaba su frase, es claro que Fdez. de Córdova leyó *nati* en algún manuscrito y que quizá Isidoro escribiera *nati* y no *nodi*[35].

El qué entendía Isidoro en este verso —desde luego no era lo que aparece en las traducciones— puede conjeturarse, existiendo dos, o más posibilidades derivadas del valor que aquí se le asigne a *coeunt,* y a *abrupto corpore:* 1.- los hijos de la víbora marchan juntos, se juntan, una vez destrozado el cuerpo (de la madre) 2.- Los hijos de la víbora luchan con el cuerpo destrozado, entendiendo una prolepsis en el participio (luchan con el cuerpo destrozándolo). Una tercera, quizá menos verosímil, luchan ¿entre ellos o contra otros? una vez destrozado el cuerpo materno. Desde luego y en todos los casos debe entenderse que con cuerpo (*abrupto corpore*) en la cita isidoriana se refiere a la madre, a su útero, como vemos en Agustín.

El que esta cita de Lucano pudiera ser corregida en las *Etimologías* por copistas o editores, que conociendo el texto de la Farsalia pensaron que era errata *nati* y que debían poner *nodi,* no necesita que insistamos en ello por su evidencia. Los que vinieron después seguirían poniendo *nodi* sin cuestionarse nada.

El otro problema estriba en por qué Isidoro adujo así el verso de Lucano. Pudo actuar con deliberada libertad y cambiar, manipulándolo, *nodi* por *nati* porque convenía perfectamente, según él, a lo expuesto. Es posible, desde luego, que no tuviera presente el texto de Lucano sino sólo el de Servio y lo leyese mal por no estar demasiado claros los caracteres o porque guiado por su interés leyese allí lo que inconscientemente quería leer y encontrar como cita. Desde luego, cabría también la posibilidad de que Isidoro copiase literalmente a Servio sin cuestionarse la adecuación o no de la cita y fuesen otros quienes incorporasen a algunos manuscritos el *nati* que nos está ocupando demasiado tiempo.

Pero sea como fuere ninguno de los dos comprendió el verso de Lucano, nada de eso dice él; no se refiere al nacimiento de las víboras sino a otra cosa diferente, a uno de los poderes que ejercen las magas sobre las serpientes, el de destrozarlas, romperlas o hacerlas estallar en pedazos con sus cantos o sortilegios.

Pero en honor o descargo de Isidoro (también de Servio) hay que decir que el verso de Lucano puede ser difícil de comprender, y prueba de ello son las traducciones y comentarios que de él y sobre él se han hecho, o los silencios de que ha sido objeto[36].

Fdez. de Córdova prefiere desde luego el testimonio de Aristóteles y considera fruto de la fantasía todo lo dicho acerca del nacimiento y muerte de la víbora, y no acepta la etimología isidoriana, prefiriendo la de "vivípara"; la víbora también pare seres vivos, no sólo huevos como las demás serpientes. Y ya concluimos y resumimos.

La *Didascalia multiplex* ofrece un testimonio más de la presencia de la obra de Isidoro. Su autor otorga al hispalense la autoridad de cualquier clásico, ya que lo pone al nivel de los mejores.

De la presentación de datos y citas llevada a cabo por el humanista se deduce, y lo ilustran sus fuentes, que siguió de cerca en especial a Gregorio y Agustín, o Solino, o a Lucrecio, al que imita a veces sin citarlo, o que conoció a

Amiano o Marciano Capela.

Y deducimos, así mismo, que las cuestiones, algunas de las cuestiones, que preocuparon a Isidoro, o de las que Isidoro habló, seguían interesando a un humanista español que se sirve de él en una obra, *Didascalia multiplex,* que fue valorada muy positivamente en su época y elogiada por su "exhaustividad" por un filólogo que, si no otro mérito, tenía igualmente esa virtud, el filólogo Broukhousius.

NOTAS

1. "La *Didascalia multiplex* de Francisco Fernández de Córdova: sus aportaciones a la Filología Clásica. En Homenaje a Pero Saínz Rodriguez. Madrid 1986, v. II pp. 437-459
2. *Albii Tibulli equitis rom. quae exstant, ad fidem veterum membranarum sedulo castigata, accedunt notae, cum variar. lectionum libello et terni indices; quorum primus omnes voces tibullianas complectitur. Amstelaedami Ex off. Wetsteniana 1708. p. 371.*
3. Cap. XXXV, *Qui essent Fasti Dies, qui Nefasti, illorum origo. Ovidii locus explicatus.* pp. 297-299.
4. Cap. II. *Quid in sacris literis Pascha significet pp. 8-13; c. XV Quid sit servitus, et unde dicta, ipsius origo, et quare a iure gentium introducta, et iure naturali dicatur contraria, cum ipsomet emanarit. pp. 169-175.* En relación a Pascha remite Fdez. de Córdova al cap. "de Pascha" del isidoriano *De officiis ecclesiasticis.*
5. *Pascha enim Hebraeum verbum dicitur, quod transitus interpretatur: unde et Ioannes Evangelista dicit. Ante diem festum Paschae sciens Iesus quia venit hora eius ut transeat ex hoc mundo ad Patrem.*
6. *Pascha ipsum Latine transitus interpretatur, non est enim Pascha Graecum nomen, sed Hebraeum. Resonat quidem in Graeca lingua passionem, quia πασχειν pati dicitur, sed consultum Hebraeum eloquium aliud indicat; Pascha transitum commendat, quod admonuit etiam Ioannes Evangelista, qui imminente passione, cum veniret Dominus ad coenam, qua commendavit Sacramentum corporis et sanguinis sui, ita loquitur; cum autem venisset hora, qua transiret Jesus de hoc mundo ad patrem, expressit ergo transitum Paschae.*
7. *Origo autem vocabuli servorum in Latina lingua ideo creditur ducta, quod hi, qui iure belli possent occidi, a victoribus cum servabantur, servi fiebant, a servando appellati.*
8. Cap. XLIII, *Quid sit Nobilitas, et unde dicta; nobilem pro noto, ignobilem pro ignoto Antiquos usurpasse.* pp. 343-346.
9. Cap. XLVII *Ulyssis peregrinantis monumenta conservata in Hispania, inter ea Olyssiponem nobilissimam urbem; et an haec eadem cum Ulyssa Strabonis an vero diversa.* pp. 369-373.
10. *Olyssipone illic oppidum ab Ulysse conditum ferunt, ex cuius nomine promontorium, quod maria terrasque distinguit.*
11. *Qui locus exordium est Galliarum: exinde non millenis passibus, sed Leucis itinera metiuntur.*
12. *Ad usque vallum Barbaricum quarta signabatur leuca et decima, id est unum et viginti millia passuum.*
13. Cf. cap. XLIIII *Quid sit Leuca, et unde dicta; Isidori locus restitutus; Regia lex Partitarum declarata,* pp. 346-350.
14. Por ejemplo de Séneca, Marcial, Virgilio, Petronio, Cf. cap. XXXIII, LXIX, XLVIII, XXXIX, III, XLII, XXIII.
15. Cap. XXIII, *Petronii locus alter explicatus* pp. 237-242. Fdez. de Córdova aporta estas citas en defensa de la lectura *sopitionibus* (XXII, 1), que interpreta como *sopitis titionibus* en vez de *sublitionibus,* insistiendo en que con el término *penicillum* que se encuentra en este pasaje petroniano (XXI, 1) no se alude a un instrumento para pintar, sino que está por esponja, *ad luxuriae usum*; impregnada de satirión (cf. Plinio *N.H.* XXVI, 43) tendría, dice, propiedades afrodisíacas.
16. *Centonem quem sub galea unus ferebat e nostris, ultimae aptavimus summitati, qui per funem coniunctus, aquasque hauriens ad peniculi modum facile sitim, quae hauriebamur, extinxit.*

17. Cap. XXIX *Saltationem varie audivisse apud Antiquos, inter plurima tamen eius genera pessime Gaditanam, a qua hodie lascivae Hispaniensis vulgi saltationes originem ducunt.* pp. 267-274.

18. Cap. VII. *An detur in rerum natura Phoenix avis; et an vera sint, quae de illa vulgo circumferuntur; cap. VIII An verum sit fuisse in rerum natura Centauros, sive Hippocentauros, aut Onocentauros; c. IX An detur Monoceros in rerum natura; et an idem sit cum Rhinocerote.* pp. 71-125.

19. *Rhinoceros iste, qui etiam Monoceros in Graecis exemplaribus nominatur, tantae esse fortitudinis dicitur, ut nulla venantium virtute capiatur, sed sicut hi asserunt qui describendis naturis animalium laboriosa inuestigatione sudauerunt, virgo ei puella proponitur, quae venienti sinum aperit, in quo ille omni ferocitate postposita, caput deponit, sicque ab eis, a quibus capi quaeritur, repente velut inermis invenitur. Buxei quoque coloris esse describitur, qui etiam cum elephantis quando certamen aggreditur, eo cornu quod in nare singulariter gestat, ventrem adversantium ferire perhibetur, ut cum ea, quae molliora sunt, vulnerat, impugnantes se facile sternat.*

20. *His temporibus fabulae fictae sunt de Triptolemo...de Minotauro...de Centauris, quod equorum hominumque fuerit natura coniuncta.*

21. (En Fdez. de Córdova III, 9; en las ediciones antiguas así está también). *De volucribus praecipue referenda Phoenix, semper unica; non enim coitu concipitur partuve generatur, sed ubi quingentorum annorum aevo perpetua duravit, super exaggeratam variis odoribus struem sibi ipsa incubat solviturque, dein putrescentium membrorum tabe concrescens ipsa se concipit, atque ex se rursus renascitur. Cum adolevit, ossa pristini corporis inclusa murra Aegyptum exportat, et in urbe quam Solis adpellant flagrantibus arue bustis inferens memorando funere consecrat.*

22. *Aethiopes, atque Indi discolores maxime, et inenarrabiles ferunt aves, et ante omnes nobilem Arabia Phoenicem, haud scio an fabulose unum in toto orbe, nec visum magnopere. Aquilae narratur magnitudine, auri fulgore circa colla, caetera purpureus, caeruleam roseis caudam pennis, distinguentibus cristis faciem, caputque plumeo apice cohonestante. Primus atque diligentissimus togatorum de eo prodidit Manilius Senator ille maximis nobilis disciplinis, doctore nullo, neminem extitisse, qui videret vescentem. Sacrum in Arabia Soli esse, vivere annis DCLX, senescentem casia, thurisque surculis construere nidum, replere odoribus, et super emori. Ex ossibus deinde e medullis eius nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum, principioque iusta funeri priori reddere, et totum deferre nidum prope Panchaiam in Solis urbem, et in ara ibi deponere.*

23. *c. XXIV: De Cothurni significatione multiplici ad D. Bernardum Aldrete virum eruditissimum, amicum optimun.* pp. 243-48.

24. Cap. VI. *An prius aes in usu fuerit, quam ferrum; et an Heroum arma aenea fuerint, de utriusque metalli inventione; ac de Hierosolymitani Salominici templi structura nonnulla.* pp. 54-71.

25. Sobre este verso puede verse lo dicho en la edición de Oroz Reta-Marcos Casquero, Madrid, 1983, pp. 304 s.

26. c.XXXVII *Antiquis ut nobis digitus medius contractis caeteris in alterius contemptum erigi solitus; Martialis, Persius, Iuvenalis illustrati.* Los textos son Mart. II, 28, 1-2 y VI 70,5 (En Fdez. de Córdova se lee II 8 y VII 70 respectivamente); Pers. II 34 y Juv. X, 53.

27. Cf. Cat. 47, 4; Juv; 14, 104; Mart. VII 82,6.

28. Roma 1963 (Stuttgart 1932) en donde se dice *verpus, digitus impudicus.* Glossar. vet. ex Cod. reg. 7613: "Die Juden sollen sich am Sabbat mit dem Mittelfinger den After reinigen, weshalb sie *Verpi* gennant werden (?).

29. Omitimos, en aras de la brevedad, las menciones de Isidoro en los cap. IX, XXI y XXVIII de la *Didascalia.*

30. Traducción de la edición citada en nota 25, p. 83.

31. *AUT MALA TACTU: quae et tacta nocet, et est perniciosa dum tangit. Vipera autem species serpentis est, quae vi parit; nam corrosis eius lateribus exeunt pulli cum matris interitu: Lucanus (VI 490) viperei coeunt abrupto corpore nodi.*

32. *Viperae cum conceperint, filii earum in ventre saeviunt, qui ruptis lateribus matrum, ex earum ventribus procedunt, unde et vipera, eo quod vi pariat, no-*

minatur. Vipera itaque sic nascitur, ut violenter exeat, et cum matris suae extinctione producatur.

33. *Et sicut aiunt viperas dilacerato et dirupto illo ipso materno utero, in quo conceptae sunt, nasci.*

34. *Viperae mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine. Terrestrium eadem sola intra se parit ova unius coloris, et mollia, ut pisces. Tertia die intra uterum catulos excludit; deinde singulos diebus singulis parit, viginti fere numero. Itaque caeterae tarditatis impatientes perrumpunt latera, occisa parente.*

35. Esta lectura debía estar en algún ms, sin duda tardío, por lo que Lindsay no la incluye en su aparato crítico; *nati* vemos por ej. en la edición de Isidoro de 1520 (*Praeclarissimum opus divi Isidori Hyspalensis, quod ethimologiarum inscribitur. Vaenale habetur in vico Sancti Iacobi sub signo Lilii Aures.* Al final se lee: *Impressum Parrhisii sumptibus Ioannis Petit. Anno salutis miliesimo quinquentesimovicesimo die vero vicesimaquinta mensis septembris).* En la edición de Lucano (*M. Ann. Luc. Cord. Phars. sive Belli Civilis libri decem. Cum Scholiaste, hucusque inedito, et notis integris Henrici Glareani, J. Micylli, J. Camerarii, H. Grotii etc. Excerptis...curante Francisco Oudendorpio, Lugduni Batavorum, apud Samuelem Luchtmans* 1728) se alude, comentando el verso VI 490, a que Isidoro leyó mal, *nati* en vez de *nodi;* igualmente en la de 1740 (*M. Ann. Luc. Pharsalia cum commentario Petri Burmanni Leiden, apud Conradum Wishoff, Danielem Goetval et Georg. Jacob. Wishoff, fil. Conrad,* 1740) se testimonia que en las Etimologías había *nati.*

36. Sobre ello volveré proximamente.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

L' HISTORIA WAMBAE EST-ELLE UNE OEUVRE DE CIRCUNSTANCE?

S. Teillet.

Composé vers 675 par Julien, futur évêque de Tolède, le petit ouvrage connu sous le nom *d'Historia Wambae* se présente sous la forme d'une monographie. Elle relate, après l'élection et le sacre du roi wisigoth Wamba, en 672, l'expédition victorieuse menée par ce roi, l'année suivante, pour réprimer l'un des derniers soulèvements de la Gaula narbonnaise demeurée wisigothique, contre le pouvoir central de Tolède. La rébellion gauloise est soutenue par l'un des ducs de Wamba, Paul, qui se fait élire roi à Narbonne.

Au delà, et sous la forme même d'une *historia,* c'est en réalité sur l'exaltation du roi Wamba que Julien vise à attirer l'attention du lecteur. Cette histoire relève donc aussi du genre littéraire du panégyrique du prince. Mais l'auteur a su concilier ces deux aspects, pour donner en outre à son *historia* la valeur essentielle d'un *exemplum,* destiné à illustrer un enseignement politique: l'opposition du prince légitime consacré par l'onction, au tyran usurpateur et désormais sacrilège. Tels sont les trois niveaux de lecture de *l'Historia Wambae,* dont je me contenterai ici d'évoquer le second: l'éloge du roi Wamba.

1.— Une oeuvre de circonstance.

L'Historia Wambae n'apparaît pas seulement comme une oeuvre historique, destinée à conserver pour la postérité le souvenir d'événements passés. C'est aussi une oeuvre dont la composition doit être envisagée en rapport avec l'actualité.

De fait, l'oeuvre a été écrite du vivant du héros dont elle retrace l'histoire. Et si Julien a composé ce récit, c'est pour qu'il soit lu ou entendu de Wamba et de sa Cour, bien endendu, mais aussi, de tous les lettrés du royaume, clercs de tous ordres et hauts fonctionnaires laics, plus encore que des générations à venir. Une telle oeuvre s'apparente donc au panégyrique: sous la forme d'une *Historia,* l'auteur s'y propose de faire l'éloge de Wamba, le souverain régnant. *L'Historia Wambae* s'inscrit ainsi, de manière originale, dans une longue liste d'oeuvres de circonstance écrites pour des princes, où les "Miroirs de Princes" médiévaux font suite aux panégyriques impériaux[1].

2.— L'Historia Wambae et le panégyrique.

Le panégyrique comme éloge officiel d'un prince, tel qu'il existe au Bas Empire, apparaît comme un discours étroitement lié à la personne d'un empereur. L'auteur s'adresse à lui à la deuxième personne, et s'exprime en un style surabondant qui est celui de la flatterie. L'occasion de ce genre d'oeuvres est généralement un événement précis de la vie d'un empererеur, par exemple un anniversaire, celui de l'avènement ou d'une victoire[2]. Suivant en cela le genre biographique, le panégyrique retrace toute la vie de l'empereur, en remontant parfois jusqu'à ses origines, comme on le voit bien dans le *Panégyrique de Théodose,* par exemple.

A première vue, ces caractéristiques ne se retrouvent guère dans *l'Historia Wambae,* où l'auteur met son personnage en scène dans un récit de bataille, sans intervenir aucunement. Le style est celui de la narration historique. Renoncant au genre biographique, Julien centre son oeuvre sur un épisode bien limité du règne. Enfin et surtout, rien ne suggère extérieurement que *l'Historia Wambae* soit un discours.

Le panégyrique cependant, s'il est un genre littéraire bien défini, ne se limite pas à ce genre du discours élogieux: il peut s'exprimer aussi sous une autre forme, et en particulier celle du poème épique: tel est le cas des *Panégyriques* de Claudien ou de Corippus[3].

On constate d'autre part que le panégyrique en prose ou en vers, si bien représenté en Gaule mérovingienne et déjà en Italie ostrogothique par des professionnels ou même par des évêques[4], est absent de la littérature wisigothique. On trouve, il est vrai, des éloges de rois dans *l'Historia Gothorum* d'Isidore de Séville: éloge de Reccarède, de Sisebut[5], mais ce ne sont que des portraits rapides, et le plus souvent de rois défunts —le portrait de Suinthila, à la fin de *l'Historia Gothorun* fait seul exception— . Parmi les autres évêques lettrés, tels Braulion, Eugène, Ildefonse, aucun ne semble avoir composé d'oeuvre apparentée de près ou de loin au panégyrique, pas même funèbre à la manière de saint Ambroise.

Cette absence est-elle à rapprocher du jugement sévère porté par Isidore sur le genre du panégyrique, au livre VI des *Etymologies?*[6] On comprendrait alors mieux que Julien de Tolède, voulant composer une oeuvre à la louange du roi Wamba, ait eu recours à une forme détournée de panégyrique. Quil n'ait pas choisi le genre équipe, comme corippus dans son panégyrique de Justin II, que Julien connaissait à coup sûr et dont il s'inspire, peut s'expliquer par diverses raisons: peut-être se sentait-il plus doué pour la prose, en dépit de sa compétence versificatrice qu'atteste bien *l'Epistula ad Modoenum*[7]. Plus probablement, la poésie épique lui apparaissait-elle comme un genre encore païen, qui ne se prêtait pas à l'éloge du roi de Tolède. Julien veut en effet célébrer Wamba non pas comme un empereur, mais comme un roi de l'Ancien Testament, et il prend modèle sur les livres qui relatent l'histoire des Rois d'Israël. Son éloge aura donc la forme d'une Histoire, à travers laquelle s'exprime une inspiration panégyrique: *Historia Wambae,* et non pas *In laudem Wambae.* Le titre se charge alors d'une valeur nouvelle. En réalitè, derrière le mot à la fois imprécis et plus objectif d'historia se cache l'intention du panégyriste.

3.— Les circonstances du panégyrique.

L'Historia Wamba a été probablement composée entre le retour du roi à Tolède en après sa victoire en Gaule, en octobre 673, et le XIème concile de Tolède en novembre 675[8]. Un passage de l'oeuvre fait allusion à un anniversaire: le jour de la victoire de Wamba est en même temps le jour anniversaire de son accession au pouvoir (*natalis dies*): le premier septembre[9]. D'autre part, le ton quelque peu liturgique de ce même passage permet de supposer qu'il y est fait allusion également au retour de cette date, autrement dit à l'anniversaire de la victoire de Wamba, un an plus tard[10]. *L'Historia Wambae* pourrait donc être destinée à cèlèbrer le premir anniversaire de la victoire de Wamba, soit le ler septembre 674, qui est en même temps l'anniversaire de son avènement (Kalendes de septembre 672): triple attache "romaine" de l'oeuvre, puisqui'il s'agit de fêter le double anniversaire d'une coïncidence providentielle[11].

L'oeuvre fut-elle composée par Julien en vue d'une lecture solennelle au cours d'une cérémonie officielle, en présence de Wamba et de son *palatium*? Ce n'est pas impossible, étant donné le ton souvent oratoir du récit, l'ampleur des pharases, le grand nombre de figures de rhétorique, le cursus. *L'Historia Wambae* serait alors à envisager dans la tradition tardive des *recitationes*, aussi bien que dans la tradition impériale des panégyriques délivrés aux anniversaires impériaux. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, bien difficile à vérifier, encore qu'elle soit fort séduisante.

Qui a pris l'initiative d'une telle oeuvre? Est-ce roi, qui a voulu que sa victoire fût célébrée sous cetter forme littéraire et presque religieuse, à la manière des empereurs romains et byzantins? Est-ce l'Eglise qui a désiré s'associer ainsi à la victoire du prince en la confirmant par ce récit solennel? De fait, les rapprts entre l'Eglise et la monarchie tolédanne prennent un nouvel aspect avec le règne de Wamba[12].

Il est sûr en tout cas que cette oeuvre, écrite du vivant du roi, destinée à être lue ou entendue de lui, a été composée avec son accord, sinon à sa demande, et pour liu plaire[13]. C'est une oeuvre de circonstance, qui confirmerait le goût par ailleurs attesté de Wamba pour l'idéal de la royauté biblique[14]. Le panégyrique de Wamba serait à mettre en relation avec la diffusion de l'idéologie du sacre. Par ce récit des "mirabilia Dei per Wambanem". *L'Historia Wambae* apparaîtrait alors comme un manifeste idéologique destiné à diffuser une nouvelle sacralisation du pouvoir, en la personne du roi Wamba. Encore faudrait-il se demander si, sur ce point, Julien suit ou précède Wamba?

Ce qui est sûr aussi, c'est que cette oeuvre a plu au roi. Jujlien prêtre de Tolède, et devenu par son *Historia* à la fois historiographe et panégyriste de Wamba, s'est attiré la faveur du "prince religieux" qu'il célèbre à ce double titre. Nous savons en effet qu'en 675, Julien joue très certainement un rôle important au XIème concile de Tolède, où il signe le premier après les évêque[15]. Et en janvier 680, à la mort de l'évêque Quiricus, c'est lui que Wamba désignera pour lui succéder comme évêque métropolitain de la "ville royale"[16].

4.— Le sujet du panégyrique de Wamba.

Pour sujet de son panégyrique, Julien choisit tout naturellement la victoire récente de Wamba, mais aussi son accession au pouvoir: ces thèmes de ri-

gueur, —puisqu'il s'agirait de célébrer à la fois le double anniversaire de l'avènement de Wamba et de la capitulation de Paul— correspondaient aussi aux sujets le plus souvent traités par le genre du panégyrique romain[17]. Très habilement, l'auteur présente ces deux thèmes en relation étroite; la victoire en Gaule s'explique par la grâce que Wamba a recue au jour du sacre: elle n'est que la conséquence à la fois chronologique et logique du sacre.

De fait, "l'abondance de bénédiction", manifestée visiblement au moment de l'onction par deux prodiges, se manifeste à nouveau au jour de la victoire par un autre prodige, signe bien évident de la "divine protection"[18]. Entre ces deux moments de l'histoire de Wamba, la relation est aussi étroite qu'essentielle: c'est elle qui fait l'unité profonde de l'oeuvre. Ainsi les premiers chapitres n'apparaissent-ils plus comme étrangers au sujet. En réalité, ce sont eux qui permettent de comprende la suite de l'histoire et son sens véritable. Wamba est vainqueur parce qu'il est "l'Oint" du Seigneur. La *felicitas principis,* comme on eût dit au temps des empereurs, est une manifestation essentielle de son charisme de souverain sacré au double sens de ce participe-adjectif.

5.— L'éloge de Wamba.

C'est à l'occasion de l'expédition victorieuse de Gaule, racontée à la suite du sacre, que l'auteur fait l'éloge de Wamba. Cette relation entre le "sacre" et la "victoire" se trouve d'abord dans un épisode de la Bible, relaté au livre I des *Rois.* L'écrivain sacré y raconte comment Saül, peu de temps après avoir recu l'onction et avoir été acclamé par le peuple, doit partir en guerre contre les Ammonites qui menacaient la ville de Yabesh. Il remporte sur eux une éclatante victoire qui confirme définitivement, aux yeux du peuple, le pouvoir qu'il avait recu de Dieu[19]. Le rapprochement de *l'Histoire de Wamba* avec cet épisode biblique est d'autant plus frappant, que Saül à l'occasion de cette expédition eut recorus à une mesure extrêmement sévère pour contraindre les Israélites à marcher au secours de la ville menacée[20]. Or Wamba, inmédiatement après sa campagne de Gaule, fit paraître une loi draconienne sur l'armée, obligeant tous les habitants d'une province limitrophe, sous peine des plus graves châtiments, à prendre part à une expédition royale destinée à porter secours à une province en danger[21].

Un tel rapprochement, sur lequel personne n'avait attiré jusqu'ici l'attention, nous éclaire sur les intentions de Julien panégyriste, et probablement aussi sur celles de Wamba. Julien a voulu exalter le roi de Tolède à la manierè d'un roi d'Israël. Mais c'est d'abord Wamba lui-même qui tel jadis l'empereur Gratien[22] a cherché à imiter un roi de l'Ancien Testament, et non plus l'empereur de Byzance, comme l'ont fait bon nombre de ses prédécesseurs, et en particulier Réceswinthe. Ce ori, en effet, par son discours d'ouverture au VIIIème concile de Tolède, par la révision du code de Lois antérieurement en vigueur, par la titulature impériale qu'il adopte, par le nom d'*urbs regia* qu'il donne à sa capitale de Tolède[23], s'ètait efforcé d'imiter la Cour de Byzance. Wamba, quant à lui, désire conformer ses actes de souverain aux modèles que lui offrent les rois de la Bible. S'il est bien exact que le sacre de Wamba soit le premier en date en Espagne wisigothique[24], on peut penser que c'est le roi lui-même qui a voulu être sacré, et cela pour consolider son pouvoir[25]. A partir de cette pre-

mière imitation si importante, il n'est pas étonnant que Wamba ait souhaité continuer à prendre modèle sur les rois de l'Ancien Testament, et à être considéré comme un héritier spirituel direct des Rois juifs.

Il y a plus. D'après le récit de Julien, Wamba au cours de sa campagne se conduit comme un roi d'Israël. Il divise son armée en trois bataillons, comme Saül[26]. Il se fait précéder d'une troupe d'élite qui marche "devant sa face"[27]. Il recourt à la coutume sans doute orientale, en tout cas bien attestée dans l'histoire d'Israël, du vainqueur posant ses pieds sur l'échine du vaincu, image qui revient souvent dans les Psaumes[28]. Par ailleurs, la loi de Wamba sur l'armée semble bien inspirée par la sévérité de Saül.

Ces rapprochements de Wamba avec Saül jusque dans la réalité n'offrent pas seulement un argument en faveur de l'innovation du sacre par Wamba. Ils pourraient même explique l'attitude apparemment incompréhensible de l'Eglise, et en particulier de l'évêque Julien, au moment de la déposition de Wamba et du sacre d'Ervige: pour Julien, évêque de Tolède, Wamba, comme Saül n'a-t-il pas été rejeté par Dieu, par suite d'une faute, et lui-même, comme Samuel, ne doit-il pas obéir à l'ordre divin et sacrer un nouveau roi[29].

Si Wamba souhaite conformer ses actions aux modèles bibliques, il n'est pas étonnant que, pour faire son éloge, Julien ait choisi cette forme de récit, inspirée de l'Ecriture, où le ori est continuellement identifié à un personnage biblique. Wamba nous est donc décrit comme un "homme de Dieu" dans la Bible: tour à tour juge, prophète, roi, comparable même à un personnage idéal du Nouveau Testament, tel le père de l'enfant prodigue[30]. Ce caractère biblique de Wamba este plus précisément celui du roi consacré. Il y a en effet un contraste, dans l'Historia Wambae, entre ce qu'était Wamba avant de recevoir l'onction, et ce qu'il est devenu après. Il est appelé *uir* dans les premiers chapitres, mais son seul titre ensuite est *princeps.* La scène du refus nous montre un homme comme les autres —plus doué, il est vrai, *uir clarissimus*—, mais ayant des réactions bien humaines[31]. A partir du sacre, il devient un personnage à part, lointain, élevé au-dessus des autres hommes, comme Saül après avoir recu l'onction[32]. Tous ses actes ont alors un caractère solennel, hiératique, sa grandeur et sa mejesté sont surhumaines, une distance infinie le sépare de son armée. Sa seule vue provoque l'humble prière de l'évêque Argebade, la confusion de Paul: tous deux se prosternent au sol devant lui[33]. L'expression biblique *facies principis,* employée à deux reprises, traduit bien ce caractère de grandeur sacrée qui semble émaner de lui[34] Wamba est visiblement inspiré et protégé par Dieu tout au long de sa campagne. C'est ce que laissent entendre les deux prodiges rapportés par Julien: celui de la colonne de fumée, au début, et celui de l'apparition d'une milice d'anges audessus de l'armée, à la fin de l'Histoire. Tous deux paraissent des emprunts livresques à l'*Exode:* ils reprennent la colonne de nuée et l'Ange qui daccompagnaient les armées d'Israël à leur sortie d'Egypte[35].

6.— Le "prince religieux".

Tout en l'assimilant à un roi de l'Ancien Testament, Julien exalte le roi Wamba en le présentant au cours de l'*Histoire* comme le "prince", et même le "prince religieux". C'est en effet par ce titre, à l'exclusion de tout autre, que Wamba est désigné dans l'*Historia Wambae,* ainsi d'ailleurs que dans les Actes

du XIème concile de Tolède.

Le titre de *princeps* revient 59 fois dans ce bref ouvrage, dont 56 fois appliqué à Wamba. C'est de loin le nom le plus employé dans l'*Historia Wambae*— suivi par le mot *exercitus* et ses 42 emplois—. Le mot rex ne se trouve que 13 fois dont 3 fois appliqué à Wamba. Il semble avoir une valeur d'emploi plus impersonelle. Le titre propre de Wamba dans son *Historia* est donc bien *princeps*.

Ce titre n'est pas nouveau pour désigner les souverains wisigoths. On le trouve dès le IIIème concile de Tolède (589), pour la première fois, semble-t-il, appliqué au roi converti Reccarède: ainsi "gloriosissimus princeps", "serenissimus princeps", "sanctissimus princeps", "religiosissimus princeps", etc...(36). Dans ces formules imitées de la titulature impériale, le mot *princeps* se trouve employé le plus souvent avec un superlatif, en une sorte d'expression solennelle et impersonnelle. En revanche, à ce même concile, le nom propre du roi est accompagné du mot rex: ainsi "piissimus dominus noster Reccaredus rex", "gloriosissimus dominus noster Reccarredux rex", etc...(37). On trouve cependant une fois, à la fin de la *Chronique* de Jean de Biclar, le titre contemporaine de *princeps Reccaredus,* au lieu de *Reccaredus rex*(38). Il s'agit là sans doute de l'une des premières applications de ce titre à un roi wisigoth. C'est à la fin de cette même *Chronique* que l'on voit apparaître également l'expression de *princeps Romanorum* pour désigner l'empereur Maurice, contemporain de Reccarède, au lieu du titre de *princeps* qui est donné jusque-là par le même auteur à l'empereur d'Orient(39).

Par la suite, à l'époque d'Isidore de Séville, le roi wisigoth est appelé tantôt *rex* tantôt *princeps.* Le IVème concile de Tolède emploie indifféremment l'un ou l'autre titre. Il en est de même dans l'*Histoire des Goths* d'Isidore de Séville, où l'on trouve par exemple: "religiosissimus princeps" (Reccarède), a côté "post Reccaredum regem", et ailleurs "gloriosissimus Suinthila princeps"(40). Dans cette dernière formule, comme dans celle de Jean de Biclar que nous avons relevée plus haut, on voit apparaître le nom propre du roi accompagné du titre de *princeps,* parallèlement à la formule du type "Sisenandux rex", qui reste la plus fréquente dans les *Actes* du IVème concile de Tolède: c'est la formule officielle que l'on trouvera reproduite en particulier sur le droit des monnaies durant toute la période des émissions wisigothiques.

Sous les règnes suivants de Chintila (636-640) et de Chindaswinthe (642-653), la titulature dy type "serenissimus Cindasvindus princeps" devient aussi fréquente que celle du type "gloriosus Cindasvindus rex". La formule de transition pourrait être la suivante, que l'on trouve plusieurs fois dans les *Actes* du Vème concile de Tolède: "gloriosus princeps noster Chintila rex"(41). L'évêque Braulion s'adressant au roi Chindaswinthe l'appelle *princeps,* et de même à l'égard du roi Réceswinthe(42).

A partir de Réceswinthe (653-672), le titre officiel du souverain wisigoth dans les textes du moins, semble être désormais *princeps,* comme on peut le voir dans les *Actes* des conciles de Tolède VIII, IX, X, XI, XII, etc. Ce mot est employé soit précédé du nom propre, soit accompagné d'une épithete de titulature au superlatif ou de *gloriosus,* soit du nom propre plus l'épithète, soit quelquefois tout seul. Le mot *rex* ne s'emploie plus guère que comme un titre de signature, en quelque sorte, après le nom propre: en tête d'une lettre ou d'un

décret, dans les titres d'actes officiels, de lois, dans les dates, et sur les monnaies[43]. On voit que l'évolution du mot *princeps* dans la titulature wisigothique est pour ainsi dire achevée avant le règne de Wamba.

Pourtant, dans l'*Historia Wambae,* ce titre continue à évoluer. Ce qui est remarquable dans ce texte, c'est ontre l'extrême fréquence de ce mot, le fait que ce titre y est très souvent employé seul pour désigner Wamba (39 fois). Un tel emploi était jusque-là assez rare: le plus souvent, anteriormente le mot *princeps* est accompagné soit d'une épithète, soit du nom propre, soit des deux. Or Julien emploie de préférence *princeps* de manière absolue: le "prince", sans autre détermination. Un tel emploi contribue à mettre en valeur le personnage de Wamba comme représentant "le prince" au sens absolu ou idéal du mot, la personne concrète passant au second plan.

De plus, la seule épithète que l'on trouve accompagnant *princeps* dans l'*Historia Wambae* est l'adjectif *religiosus* (13 fois). C'est là une double innovation. Tout d'abord, on ne rencontre pas dans ce texte les épithètes couramment employées jusque-là dans les titres des souverains: *gloriosus,* et la série des superlatifs *clementissimus, religosissimus, serenissimus,* etc...[44]. Dans les Actes du XIème concile de Tolède, la seule épithète appliquée à Wamba est aussi *religiosus:* on y lit cinq fois *religiosus princeps.* L'influence de l'*Historia Wambae* sur la rédaction de ces Actes est probable, mais l'originalité du titre de Wamba dans l'un et l'autre texte n'en ressort pas moins.

D'autre part, l'épithète *religiosus* n'est pas une épithète de titulature des rois wisigoths antérieurement à Wamba. On trouvait souvent assurément le superlatif *religiosissimus,* mais parmi d'autres superlatifs du même type. Or ici l'emploi de *religiosus* comme épithète de titulature est nouveau et exclusif. Le rapprochement d'un tel emploi de Julien avec un texte d'Isidore de Séville est intéressant pour le sens de notre épithète: "Recaredo uiro religioso ac principe glorioso"[45]. Dans ce passage, du *De uiris, religiosus* s'applique à la personne, et *gloriosus* au titre. Au contraire, dans l'*Historia Wambae, religiosus* s'applique au titre, et c'est en cela que consiste l'innovation. Wamba est "religieux" non en tant que personne, selon le sens de cette épithète dans les *Vitae,* mais en tant que prince. Un caractère nouveau semble attachè à ce titre même, comme si "religieux" était défini comme une épithète de nature explicitant le caractère religieux du pouvoir souverain. De fait, ce caractère religieux du "prince" est renforcé par la titulature de Wamba au XIème concile de Tolède; mais aussi par l'introduction de la formule d'invocation "in nomine Domini" qui apparaît au début du texte de la loi de Wamba sur l'armée, ainsi que sur le droit des monnaies frappées à son effigie[46].

Cette uage homérique de l'épithète dans la locution *princeps religiosus* de l'*Historia Wambae* confère en outre à l'expression une valeur épique, qui contribue à cette couleur particulière de la stylisation littéraire.

L'emploi répété du mot *princeps* en valeur absolue, sans qu'il soit accompagné du nom propre du roi, à la différence de l'habitude antérieure, nous révèle l'intention profonde du panégyriste. Julien veut faire l'éloge non d'un homme, mais du prince, de même qu'il fait le portrait non d'un homme, mais du prince idéal.

CONCLUSION: La titulature de Wamba dans l'*Historia Wambae,* tout com-

me l'imitation constante de la Bible pratiquée par l'auteur dans son récit, manifestent una évolution importante dans la représentation du roi. Ce caractère nouveau de Wamba, "imitateur de l'Ancien testament", et "prince religieux", ne serait-il pas à mettre en relation directe avec l'onction royale, vraisemblablement recue par Wamba pour la première fois en Espagne? Une telle hypothèse nous semble bien correspondre à l'inspiration la plus profonde de cette oeuvre à la fois originale et obscure.

Dans ces conditions, l'*Historia Wambae,* sous la forme de l'èloge d'un prince idéalisé jusqu'à l'allégorie, en serait-elle pas destinée à commémorer et à populariser, et donc à affermir dans l'Eglise et dans l'Etat wisigothiques, l'institution du sacre? Et ne sommes-nous pas invités, à travers le portrait allégorique du roi Wamba, à comprendre le sens caché de cette *historia,* au sens exégétique de ces deux mots: c'est-à-dire une doctrine du prince consacré?

NOTAS

1. Sur le genre des "Miroirs des Princes", de Sénèque à la *Via Regia* de Smaragde (début du IXème siècle), voir P. HADOT, art. *Fürstenspiegel,* dans *R.L.A.C.* fasc. 60, 1970, col. 594-622.
2. Le panégyrique d'un empereur peut être composé à l'occasion de l'anniversaire de son accès au pouvoir (*dies natalis, dies imperii*): ainsi par exemple les *Panégyriques de maximien* (cf. *Pan. Lat.* t. 1, p. 10-11: il s'agit même d'un double anniversaire), ou l'un des *Panégyriques de Constantin (VII)* (cf.*Pan. Lat.* t. 2, p. 78). Il peut aussi célébrer une victoire: ainsi le *Panégyrique de Constantce (IV)* (cf. *Pan. Lat.* 1, p. 73), ou l'un des *Panégyriques de Constantin (IX)* (cf. *Pan. Lat.*t.2, p. 106). Ou encore, les deux à la fois: cf. *infra,* n. 11.
3. Cf. par exemple les *Eloges sur les Consulats d'Honorius,* de Claudien ou l'*Eloge de l'empereur Justin II,* de Corippus.
4. Cf. par exemple, en Gaule, les poemes en l'honneur des empereurs Anthémius ou Avitus, de même par Sidoine Apollinaire, ou le panégyrique de Charibert, par Venance Fortunat, et les panégyriques de Théodoric de Ravenne, par Cassiodore ou par Ennode de Pavie, en Italie du début du VIème siècle.
5. A ce sujet, voir J. FONTAINE, *Conversion et culture,* p. 118; M. REYDELLET, *La royauté,* p. 530-551.
6. *Etym.*8, 7: "Panegyricum est licentiosum et lasciuiosum genus dicendi in laudibus regum, in cuius compositione homines multis mendaciis adulantur..."
7. Cf. B. BISCHOFF, *Mittelalterliche Forschungen und Untersuchungen.*
8. Cf. intr. de notre *Hist. Wamb.*
9. *Hist. Wamb.*20, 5 :"Miro occultoque Dei iudicio id agente ut eodem die praereptum tyrannus regnum deponeret, quo religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset".
10. *Hist. Wamb.*20, 6:"Hace ergo est dies in qua, reuoluti anni orbita redeunte, inruptio patuir urbis. In hac praerepta a tyranno regalis deponitur uestis, in hac sanguinea infertur ultio inimicis".
11. Dans le *De mortibus persecutorum* (ch. 46), Lactance écrit que Maximin souhaite célébrer son anniversaire (*natalis dies*) d'accès au pouvoir, par une victoire. De même dans le *Panégyrique de Constance (IV)*(*Pan. Lat.* t. 1, p. 73), coincidence entre anniversaire et victoire récente. Sur de telles coïncidences, cf. aussi date du retour de Cicéron d'exil, dans *Pro Sestio,* 131: 4 anniversaires à la fois!
12. Cf. intr. de notre *Hist. Wamba, p...*
13. Voir en particulier les précédents des commandes royales de Sisebut à Isidore, de Réceswinthe à Eugène de Tolède.
14. Cf. intr. de notre *Hist. Wamba, p...*
15. Conc. Tol. XI, éd. J. Vives, p. 368 . Habile théologien en même temps qu'écrivain, Julien a vraisemblablement collaboré à la rédaction du célèbre symbole du XIème concile de Tolède: cf. Conc. Tol. XI, éd. Vives, p. 346-354.
16. Comparer Conc. Tol. XI, éd. Vives, p.367: "Ego Quiricus aurbis regiae metropolitanus episcopus haec gesta synodica a nobis definita subscripsi", avec

Conc. Tol. XIII, p. 431: "Ego Iulianus indignus sanctae ecclesiae Toletanae metropolitanus episcopus instituta a nobis definita subscripsi", ou encore Conc. Tol. XIV, p. 447: "Iulianus urbis regiae metropolitanus episcopus subscripsi". Sur la nomination de Julien au siège épiscopal de Tolède par le ori Wamba, en 680, voir *supra,* p. — les rois wisigoths, comme les rois mérovingiens, ont un rôle important dans l'ordination des évêques. Cette intervention, sorte de privilège, n'est sanctionnée par aucum texte écrit. Elle semble consister en un "avis"(*sententia regis*): cf. Lettre d'Isidore à Braulion, dans *Etym.* éd. Lindsay, V. ou encore en une "décision" (*definitio principis*): cf.*Hist. Wamb.* 6, 3). Mais elle peut aller aussi jusqu'à un ordre exprès: cf. par exemple la nomination d'Eugène au siège de Tolède, sur ordre du roi Chindaswinthe: cf. ILDEFONSE, *De uiris,* 14: "Vnde principali uiolentia reductus, atque in pontificatum ascitus...". Cf. aussi la correspondance entre l'évêque Braulion de Saragosse et le roi Chindaswinthe, à ce sujet, dans *P.L.* 80, *epist.* 31-33, col. 677-679. Le XIIème concile de Tolède (VI, Vives, p. 393), en 681, semble reconnaître ce droit royal de "choix": "...de successore morientis episcopi libera principis electio...", et "...quoscumque regalis potestas elegerit..." (ce fut sans doute le cas pour l' "élection" de Julien par Wamba, en 680): ce canon est justement destiné à pallier les inconvénients d'un tel système par une plus grande intervention du métropolitain de Tolède dans l'ordination des évêques de toute l'Espagne. A ce sujet, voir Z. GARCIA VILLADA, *Hist. ecles.* 2. 1, p. 186 et se. — En Gaule, d'ailleurs, les choses ne se passent pas autrement: cf. par ex. GREG. TUR. *Hist. Franc.* 4, 7: ordination de Cautin; *ibid.* 4, 15 (Eufronius): "et data praeceptione (regis) sanctus Eufronius ordinatur episcopus"; et aussi *ibid.* 6, 9: (Domnole "rex...ipsum ecclesiae illi antistitem destinauit"; *ibid.* 6, 15: "rege ordinante"; 6, 38: "opitulante Brunichilde regina"; 6, 39: "rege fauente"; etc... Cf. aussi *supra,* p.

17. Voir *Pan. Lat.*t. 1, p. VIII. Cf. aussi *supra,* n. 2 et 11.
18. *Hist. Wamb.*4, 2-3: "Oleum benedictionis... uertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi...signum hoc salutis emicuit"; "Nam... ubi oleum perfusum fuerat, euaporatio quaedam... sese erexit in capite et e loco ipso capitis apis uisa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis secuturae speciem portenderet". *Ibid.* 23, 2-3: "Ubi diuina protectio euidentis signi ostensione monstrata est. Visum est... angelos... super castra ipsius exercitus uolitatione suae protectionis signa portendere".
19. Voir VULG. *I Rois,* 11. La relation entre sacre et victoire ressort des paroles mêmes de Samuel au moment de l'onction (*ibid.* 10, 1): "Ecce unxit te Dominus...in principem, et liberabis populum suum de manibus inimicorum eius".
20. VULG. *I Rois,* 11, 6-7: "Saül entra dans une grande colère. Il prit une paire de boeufs et la dépeca en morceaux qu'il envoya par messagers dans tout le territoire d'Israël avec ces mots: "Quiconque ne marchera pas à la suite de Saül, ainsi sera-t-il fait de ses boeufs". Une terreur de Yahvé s'abattit sur les gens et ils marchèrent comme un seul homme".
21. *Leg. Vis.*9, 2, 8, éd. K. Zeumer, p. 370-373: "Quid debet obseruari, si scandalum infra fines Spaniae exsurrexerit". Le nom de Wamba en tête de la loi est précédé de la formule "In nomine Domini", en usage dans les textes conciliaires, mais peu fréquente dans les titres de lois: Jugée trop sévère par Ervige, le successeur de Wamba, cette loi fut amendée au XIIème concile de Tolède: cf. conc. Tol. XII, Vives, p. 383 et p. 394.
22. AMBROISE, *De fide,* prol. 1, *P.L.* 16, 527-528: "Tu quoque, sancte Imperator Gratiane, ueteris imitator historiae...".
23. A ce sujet, voir notre ouvrage, *Des Goths à la nation gothique,* p. 538-540.
24. A ce sujet, voir intr. de notre *Hist. Wamba.*
25. Voir *Des Goths à la nation gothique,* p. 620.
26. *Hist. Wamb.*10, 3 :"In tres turmas exercitum diuidit". Cf. VULG. *I Rois,* 11, 11: "Constituit Saul populum in tres partes". Cf. aussi *Iudic.* 9, 43: "Tulit exercitum suum et diuisit in tres turmas": texte plus proche et sans doute plus directement imité.
27. *Hist. Wamb.* 12, 1 : "Lectum numerum bellatorum...ante faciem suam mittit";

25,2:"mox tyrannus...faciem principis uidit". Cf. par ex. VULG. *Mal.* 3, 1: "Ecce ego mitto angelum meum et praeparabit uiam ante faciem meam"; *Judith, 10, 13 et 17: "et cum in faciem (principis) intendisset, adoraùit eum, prosternens se super terram..."*

28. *Hist. Wamb.*27, 2: "Tunc antiquorum more curba spina dorsi uestigiis regalibus sua colla submittit". Coutume assyrienne (cf. sculpture de Darius), à laquelle la Bible fait souvent allusion (voir comment. *ad loc.*). Cf. par exemple *III Rois,* 5, 3: "donec daret Dominus eos sub uestigio pedum eius"; *Josué,* 10, 24: "Ite et ponite pedes super colla regum istorum. Qui cum...subiectorum colla pedibus calcarent..." Cf. aussi, avec une valeur figurée, l'application de cette image à la victoire de Yahvé sur ses ennemis, *Psaumes,* 110, 1: "donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tourum".
29. Sur cette prétendue faute de Wamba et l'attitude de l'évêque Julien, voir *supra,* p. —Cf. VULG. *I Rois,* 15, 10: "La parole de Yahvé fut adressée à Samuel en ces termes: "Je me repens d'avoir donné la royauté đa Saül, car il s'est détourné de moi et n'a pas exécuté mes ordres". Et plus loin, *ibid.* 16, 1: "Yahvé dit à Samuel: "Jusques à quand resteras-tu à pleurer Saül, alors que moi je l'ai rejeté pour qu'il ne règne plus sur Israël? Emplis d'huile ta corne et va...Tu oindras pour moi celui que je te dirai."
30. Cf. *Hist. Wamb.* 21, 5; à rapprocher de VULG. *Luc,* 15, 18-19.
31. Cf. *Hist. Wamb.* 2, 2-4.
32. Cf. VULG. *I Rois,* 10, 23: "Stetitque (Saul) in medio populi, et altior fuit uniuerso populo ab humero et sursum". Cf. aussi *ibid.* 10, 6: "Et insiliet in te spiritus Domini,...et mutaberis in uirum alium".
33. Cf. *Hist. Wamb.*21,4 (Argebade) et 25, 2 (Paul).
34. Cf. *Hist. Wamb.* 12, 1 et 25, 2. L'expression *facies principis* traduit ici peut-être de manière biblique l'expression *praesentia regis* —que l'on trouve dans les textes wisigothiques comme,— qui semble exprimer le caractère sacré du roi que l'on n'approche pas facilement; à ce sujet, voir M. REYDELLET, *La royauté,* p. 376-381. Il faut sans doute aussi remonter au cérémonial impérial: on est recu par l'empereur derrière un rideau, pour ne pas être foudroyé par l'èclat de sa face.
35. Cf. *Hist. Wamb.* 4, 3 et 23, 3. A rapprocher de VULG. *Ex.*14, 19.
36. Cf. *Actes* du IIIème concile de Tolède, éd. Vives, p. 107-108.
37. *Ibid.* p. 107, 123, 125; etc...
38. *Chron.* 590, 1 : "parecepto principis Reccaredi". A ce sujet, voir notre ouvrage *Des Goths à la nation gothique,* p. 448. Ce titre royal est repris par Isidore de Séville: cf. par ex. *chron. 408, 415; hist. Goth.* 53; *De uiris, 41, 59;* par l'antenr des *Vitae Patrum Emeretensium.*
39. *Chron.* 590, 1 et 3: "in octauum annum Mauricii principis Romanorum". Même expression chez ISIDORE, *de uiris,* 44, 63. Cf. aussi (*ibid.*40, 56): "Romani principis", par opposition à (30, 40): "princeps Gothorum".
40. *Hist. Goth.* 53 et 57; 65. Cf. aussi *chrom.* 408, 415.
41. *Epist.* dans P.L. 80, 678; *Epist.* 40, dans *P.L.* 80, 686.
42. Cf. par exemple, conc. Tol. V, Vives, p. 226-227: "gloriosi principis nostri Chintilani regis initia..."; "posteritatem principis nostri Chintilani regis".
43. Cf. par exemple conc. Tol. VIII, en tête d'une lettre (ou *tomus*) du roi aux Pères du concile, éd. Vives, p. 261: "In nomine Domini Flauius Reccesuinthus rex reurentissimis patris..."; ou en tête d'une loi (*Leg. Vis.*2, 1, 9, éd. Zeumer, p. 57): "Flauius glorosus Reccesuindus rex". Ou encore, sur les monnaies: cf. F. MATEU Y LLOPIS, *Inscripciones cristianas en monedas visigodas,* dans J. Vives, *Inscripciones cristianas,* Apendice, 2, p. 147-160.
44. A ce sujet, voir *Des Goths à la nation gothique,* p. 540-541 et p. 599-600.
45. ISIDORE, *de uiris,* 41, 59.
46. Cf. *Leg. Vis.*9,2,8, éd. Zeumer, p. 370: "In monime Domini. Flauius gloriosus Wamba rex". Jusque-là, l'expression est réservée aux titres des Actes conciliaires. Sur l'apparition de la formule "In nomine Domini", soit "IDNNN", sur le droit des monnaies à l'effigie de Wamba, voir F. MATEU Y LLOPIS, *loc. cit.* p. 150, n. 5 et p. 157; G.C. MILES, *The coinage of the Wisigoths,* p. 367-374.

THE "AUTOBIOGRAPHICAL" WORKS OF VALERIUS OF BIERZO: THEIR STRUCTURE AND PURPOSE

Roger Collins.

Of all the major literary figures of Visigothic Spain, Valerius is probably, at first sight, the oddest, certainly the least well understood, and the most unjustly vilified. Unlike the other principal writers of the period he has made no mark in contemporary records other than in his own works, which alone, for better or worse, can speak for him. This lack of note is not, however, to be taken as a sign of his unimportance or eccentricity, but is rather the result of historical accident over which he had no control, that of his dying within a decade or less of the destruction of the Visigothic kingdom in 711. He was thus denied the time needed for the full development of his posthumous reputation, and it is notable that other very late seventh century texts and writers suffered similarly: the canons of the last councils of Toledo are lost, and the bishops of that city fall unnaturally silent after the death of Julian in 680.

Valerius' stock has, though, been rising in recent years. From being characterised in 1922 as 'obscure but interesting', his standing has so far increased that his literary achievements have even been compared to those of Isidore, and the appearance of a major critical edition of his works is now imminent[(1)]. Not only his own writings but also his activities as compiler and editor have commanded increased interest, and in particular his hagiographical collection has been subjected to more and more refined analysis since attention was drawn to it in the pioneering work of de Bruyne in 1920[(2)]. On the other hand, Valerius' works are still quaried by those who seek to prove that during its final decades the Visigothic kingdom in Spain was a rather rotten place in which to have been alive, or, more concretely, that they show evidence for 'a calamitous decline of law and order in the late seventh century' and that 'life in Galicia... was unpleasantly violent'[(3)]. Similarly, while respect for Valerius' literary undertakings may have grown, verdicts on his personality remain harsh. He has been called both 'childish' and 'duro e intransigente', whilst even Professor Díaz y Díaz, an otherwise sympathetic advocate of his merits, has spoken of him as being 'atacado de manía persecutoria'[(4)].

Obviously, the source for both the use of Valerius as the unwitting provider of social comment and for the modern assessments of his character is that group of three related works in prose and two in verse that is generally, but

as will be shown somewhat misleadingly, called his 'autobiography'[5]. Historians, particularly of the Early Middle Ages for whom the limited availability of evidence is a permanent problem, are all too inclined to loot literary texts for nuggets of supposedly hard fact, extracting the jewels as it were and discarding the setting as dross. To do otherwise, and to approach a text via a study of literary conventions that may have imposed norms so rigid as to render it unreliable or unuseable as a reflector of social reality is to risk having to reduce yet further the stock of evidence open to the answering of certain types of question, notably of a social and economic kind. However, it is better to change the nature of the questions rather than to create unreal interpretations on the basis of misapplied evidence.

It is thus surprising to see how little concern seems to have been given to the subject of Valerius's intentions in the composition of his 'autobiographical' pieces, and to that of the precedents and conventions which may have moulded their form. This is all the more important when there exists a real danger of our familiarity with the contemporary genre of autobiography leading us to the unspoken assumption that something fundamentally similar could have existed in the seventh century. Thus, even so brief an enquiry as that essayed here is hardly in need of justification. Moreover, if in consequence of it these texts emerge as less of a chronicle of social reality, and Valerius himself seems a less angular and perhaps more sophisticated figure this is not to be counted as loss if it be in return for a truer perspective on his literary skills and didactic concerns.

As is well known, the manuscript transmission of Valerius's 'autobiographical' collection is very restricted[6]. Indeed in no more than one manuscript do all of the prose pieces appear together, but although this has resulted in a certain ambiguousness as to the contents of the collection, at least in respect of the verse sections, there are no good grounds for doubting the collegiality of the three prose components, whose titles may conveniently be abreviated to *Ordo Querimoniae*, *Replicatio* and *Residuum*. All three are only found together in MS Madrid, Biblioteca Nacional 10.007 (T). The first two, but not the last feature in one of the manuscripts of the Portuguese Cistercian monastery of Alcobaça dated to the thirteenth century, now MS Lisbon Biblioteca Nacional Alcobaça 454 (A). A lost eleventh or twelfth century manuscript from the Bierzan house of Carracedo, now represented by a later copy MS Escorial &.III.8 (F), contained at least the opening sections of the *Ordo Querimoniae*, but if once it had included more of the collection this had been lost by the time the copy was made in 1591.

Of the possible verse companions to the three prose pieces, two of them are contained only in the Alcobaça manuscript; these are the *Epitameron Proprium Praefati Discriminis* and the *Epitameron Propriae Orationis*. The Madrid manuscript (T) provides the prose collection with no immediate verse satelites, no more than does the Escorial copy of the lost Carracedo codex. However, a thirteenth century manuscript, now in Salamanca (Salamanca, Universidad 2537, formerly Madrid, Palacio de Oriente 848 (O)), which was unearthed and subjected to exhaustive study by Professor Díaz y Díaz, contains the fullest collection of Valerius's verses[7]. On the basis of its acrostic and telestic code Professor Díaz y Díaz has related another poem found in this manuscript to the autobiographical collection, and at the same time he has detached the

Epitameron Propriae Orationis, suggesting instead a possible connection between it and another poem preserved in the Salamanca collection(8). This it must be noted is in defiance of the unique relationship of the two verse texts in the Alcobaça manuscript(9). There thus remains a problem as to whether the verse companions of the prose items in the autobiographical corpus should be the *Epitameron Proprium Praefati Discriminis* and the *Epitameron Propriae Orationis*, or the former without the latter but joined by the *Epitameron Propriae Necessitudinis* from the Salamanca codex. Fortunately, this is not a difficulty that requires resolving before the prose texts can be analysed, and indeed an enquiry into their structure and intent may help in the solution of the problem with the verses. Furthermore, as well as for the intrinsic interest and importance of such an investigation in its own right, it also has a bearing upon wider issues such as the manuscript transmission of Valerius' works as a whole and the vexed question of the existence or otherwise of recensions of his hagiographic compilation.

Both in categorizing the works and in justifying the use to which modern scholars have put them, the label of autobiography has been used rather freely. Indeed the term 'Autobiography' is probably an anachronism when applied to any work of literature in the Middle Ages(10). Some books seem to come very near to it; the most obvious examples being the confessional writings of Augustine, and from a later period those of Guibert of Nogent, although the intention of narrating the details of their lives was secondary to both of these authors's purposes. The writings of Valerius, though, show no trace of this influence from Augustine and can not be classed as confessional, being cast neither as a soliloquy nor a monologue addressed to God, and, so far from being a meditation on personal sinfulness they can seem aggressively selfrighteous. Being written in the first person and employing as the narrative framework the author's own life, treated more or less chronologically, yet without confessional intentions, their most recent editor has not been able to deny Valerius's collection of five related pieces in prose and verse the title of autobiography(11). If this were justified they would probably together constitute the first clear example of such a literary form. However, original in structure and purpose as we shall find them to be, it is not exclusively in this way that they should be understood, and the application of such a label to them can and has raised false expectations as to the uses to which they may be put.

Their titles, given in the manuscripts, might alone give pause for thought: *Ordo Qerimoniae Praefatio Discriminis*, *Replicatio Sermonum a Prima Conversione*, and *Quod de Superioribus Querimoniis Residuum*. The emphasis on *Querimonia*, or complaint, is sufficient to show that no mere narrative of the author's life for its own sake is intended. Equally perplexing, if that had been the only or prime intention, would be the division of a chronologically continuous account into three separately titled and differently sized sections. Surprisingly, no attempt has been made to find an explanation for Valerius's peculiar entitlement of these texts and their apparently arbitrary sectionalizing of his account(12). Similarly, the expectations raised by the approach to these works as strictly autobiographical have on occasion led to an obtuse literalness in the interpretation of Valerius's meaning that can again result in his being taken to task for supposed defects of character(13).

To take an example, there is the way that Valerius depicts his principal opponents. The treatment of the priest Flainus in the *Ordo Querimoniae* is typical of Valerius's descriptions of his enemies, always presented as being tools of the Devil: '...quidam vir barbarus, valde lubricus et cunctis levitatibus occupatus'[14]. Like a later foe, Justus, Flainus is described as being black in visage: in Sister Consuelo Maria Aherne's English translation, 'He with his hideous skin came to that place (as it is written: a pitch-black face appears with its own darker skin as savage as the most ferocious beast)'[15]. The intemperate language and what may seem to be incipient racism fail to endear Valerius to his liberal-minded editor, and he is reprimanded by Sister Consuelo for his presumed lack of twentieth century virtues: 'His fear of Flaino and of Justo because they were black or perhaps swarthy, is in keeping with the general childishness of his character'[16]. She thus seems surprisingly ignorant of Athanasius's characterisation of the Devil as a negro in the *Vita Antonii*, an imagery also borrowed by the author of the *Vitas Patrum Emeritensium*[17]. From its inclusion in his hagiographical collection we know that Valerius possessed the *Life of Anthony* in its Latin translation[18]. This parallel alone might warn us against taking Valerius's descriptions as depictions of objective reality. The ascription of black co-colouring to Flainus and Justus is a way of externalizing the moral reality of their characters, adn was not intended as a mere recording of the pigmentation of their skin. Such a delineation of a higher reality would be easily understood by the monastic audience for whom, in this as in all his other works, Valerius wrote[19].

Equally comprehensible to such a readership would be Valerius's reactions to his patron Ricimer's attempts to have him ordained priest. This he ascribed to the instigation of the Devil, and Ricimer's subsequent death when the church collapsed on top of him a form of divine retribution[20]. Such views may seem extreme, but before we hasten to an anachronistic condemnation, it is important to recall the strong tradition in monastic literature of the refusal of office and the regarding of the holding of such employment, even ecclesiastical, as a snare and a threat to the contemplative life and therefore to the individual's ultimate salvation[21]. Again, Valerius and his readers or auditors would have had before them in the translations of hagiographic and apophthegmatic works from the Eastern Mediterranean numerous examples of the ways in which the subjects of many of the Eastern *Vitae Patrum* resisted all unnecessary intrusion into their contemplative privacy. Exagerated as Valerius' reactions may seem to us and largely unparalleled as they may be in literature composed in the West, they need to be seen in the context of the scheme of values of Late Antique monasticism, particularly in its Eastern forms.

Here again the apparently autobiographical character of Valerius's work only serves to make it more disconcerting to the modern reader, who expects to share a common thought-world with his author. To read, for example, of the Egyptian hermit Arsenius throwing stones at unwanted visitors may seem quaint or amusing, but a similar attitude expressed in Valerius's first person narration is the more violent and threatening for being presented in a one to one relationship with the reader, who is thus denied his normal role of detached observer of events described in the third person. As well as requiring us to look harder for the literary models and conventions that can help to explain

or justify those features of Valerius's account which we find difficult or disturbing, it is also important to realize just how firmly his work forces us to face the alienness of many of the thought-processes and values of Late Antique and Early Medieval men. Not everything can or should be rationalized.

In this sense one of the most demanding passages of the whole of the supposedly autobiographical narrative is that in wich in his hermitage at Rufiana Valerius had a personal confrontation with the Devil, who had hitherto confined himself to working through human agents: 'When I had withdrawn to the little cell which... Fructuosus had prepared for himself, the envious enemy did not cease to thwart my determined purpose. For, entering with a great roar of fury, he used against me the many wicked and unceasing wiles of temptation. Finally sitting at my head, as I prayed or reclined, he breathed into my nostrils from his lowest entrails an unceasingly fetid and hot stench, intolerable and horrible. And when I had tolerated for a long time these things and the deceptions of other kinds of tempations, he, disturbed by the wrath of his insane fury, stirred up such thunder and such a terrifying noise of fearful quaking that it shattered the very rocks like salt and scattered them afar. And when I beheld the dwelling shaken from its very foundations falling upon me in the middle of the night, God alone witnessing it, I was deeply frightened, and confiding in the Lord I cried out saying "Withdraw most evil one. Why do you destroy mi little dwelling place?" At this he immediately withdrew'(22). Once again a sympathetic understanding that does not resort to the vocabulary of clinical psychology begins with the realization that the depiction of temptations as externalized assaults by the diabolical powers is a standard feature of monastic literature in Late Antiquity from the *Life of Anthony* onwards. Indeed it was probably more than literary convention: what we would regard as purely internal stresses and contradictions within the personality were understood by Late Antique and Medieval man exclusively in terms of threats from outside of themselves on the part of demonic forces(23).

As has been mentioned, Valerius interpreted such human conflicts as his feuds with Flainus and Justus as being diabolically directed, and there is nothing illogical on the basis of such premises in his seeing natural disturbances, which were equally threatening to his life of contemplation, as likewise being initiated by the Devil. The passage just quoted gives some grounds for assuming that a part of it refers to something like an earthquake or tremor. For us it may be hard to understand how a motiveless accident of nature can be seen in so personal a way, and we may theen too easily see Valerius as being egocentric to the point of mania. However, his theme of the working of diabolical malevolence through both human and natural agencies and directer particularly against those 'Athletes of Christ' the monks, closest by reason of their ascetic exertions to the chance of salvation, is a view of reality not peculiar to Valerius. It was shared by his mentors and peers in the monastic life of Late Antiquity.

In his encounters with the Devil and his perspectives on them, Valerius expressed nothing that St. Anthony would have found strange. Indeed some episodes described by Valerius are directly parallel to ones in the *Vita Antonii*. Thus, for example, common to both is an encounter with the Devil, described as a gigantic being towering up to the heavens, who blocks the hermit's egress

from his cell until put to flight by the sign of the cross[24]. In general, though, Valerius's experiences as described by himself are not consciously modelled on those of Anthony in the sense of direct borrowing from or paralleling the *Vita Antonii*, a copy of which in Evagrius of Antioch's Latin version he certainly possessed. Rathed they share a common thought-world, though it is conceivable that many of the images of black and towering devils that came into the minds of Valerius and his contemporaries stem directly from the popularity of Athanasius's masterpiece. This is probably more a question of *mentalités* rather than of purely literary borrowing.

The aspirations, the life-style in large mesure and also the tempations of Anthony were shared by Valerius. Nor was he unusual in this. Although subject to increasing modification in the West, the ascetic traditions of the founding fathers of monasticism in Egypt and Palestine remained strong, especially in North Africa, Mediterranean Gaul and Spain[25]. Egyptian apophthegmatic literature in Latin translation was highly popular, with two important collections being made in the Iberian peninsula by Martin of Braga and Paschasius of Dumio. Equally aprreciated were the Egypt-derived writings fo Cassian. The monks of Lérins identified themselves with the early fathers, and theirs rules were pseudonymously ascribed to them. Both some of the Lerinian and some of the genuine oriental rules were known in Spain[26]. Likewise the desire to tap the tradition at its root remained strong even in the seventh century, and the monastic founder Fructuosus had to be prevented from migrating to the East or making a pilgrimage there by royal order[27].

This general context helps make sense not only of individual sections of these works of Valerius that have proved to be stumbling blocks for modern readers, however well intentioned, but also has a bearing on the wider issues of the structure and purpose of the collection as a whole. As has been stressed, it is their apparently autobiographical character that gives these works their greatest novelty, but also causes the most difficulty in our sympathetic understanding of them. Why were they written in the particular form that was chosen? The absence of a confessional character has already been noticed, and this excludes what must seem the most obvious literary antecedent. However, a text already referred to for its occasional parallels of episode and iconography, proves to have and even closer relationship when it comes to the question of form. Despite the similarities in points of narrative detail already alluded to, the fact that the *Vita Antonii* was written about Anthony by a third party would seem to rule it out as a model for the overall narrative form of Valerius's work. But this in fact is only a very superficial reservation, for contained within the *Life of Anthony* is an extensive section, embracing chapters 16 to 43, of autobiographical narrative by Anthony[28]. This section of the text is also full of the diabolical encounters put within a chronological and biographical outline that is characteristic likewise of Valerius's collection. This and other shorted sections in the *Vita Antonii* in direct speech constitute monastic *Collationes* or 'Conferences'. The autobiographical narrative was intended to edify and instruct, and employed forms of speech and imagery shared by instructor and instructed alike.

It may be thought that in the case of the *Life of Anthony* these conferences were invented by Athanasius for inclusion in his book as a way of varying

the account, but it is also conceivable that they are genuine records of Anthony's teaching taken down verbatim, perhaps in short-hand. However, whether the 'autobiographical' sections be genuine or invented is irrelevent as far as the study of Valerius is concerned, in that he and other Early Medieval readers of the *Life* will have taken them at face value. Subsequent monastic literature, produced after the appearance of the innovatory *Life of Anthony*, which for one thing was exceedingly long, tended to be generically more specialised. *Vitae*, Conferences, and apophthegmatic teachings became formally distinct. Furthermore, the authors of such works generally presented themselves as the disciples or as the humble auditors of the words of the great monastic teachers, as is the case with Cassian in his *Collationes*. In that particular form a greater diversity of teachers became the rule, rather than concentration on the doctrine of one individual *abba*. Thus the *Life of Anthony* had no direct successor or emulator, but not the least of its influences may have been that exerted upon Valerius in the Bierzo some three centuries after its composition.

Are we then to regard the three prose texts in Valerius's autobiographical collection as *Collationes*? Certainly the autobiographical 'Conferences' contained within the *Life of Anthony* provide a model in structure and in purpose for Valerius's work, which, like the rest of his writings, was intended exclusively for monastic instruccion. The manuscripts also indicate that the collection as a whole, or conceivably only the prose elements, was dedicated to Donadeus, also the recipient of the first of Valerius's three accounts of visions of Heaven and Hell(29). This Donadeus is not otherwise known, but it has been conjectured that he was either Abbot of Rufiana, the later San Pedro de Montes, or some form of spiritual leader of the hermits of the Bierzo(30). On the analogy of the *Vita Antonii*, it might be suggested that Valerius's three autobiographical 'Conferences' were solicited from him by Donadeus, not only for the spiritual teaching by way of example that they contained, but also with a view to the eventual composition of *Vita Valerii*. As Fructuosus' *Rule* for the monastery of Compludo makes plain, the reading of such *vitae* was a staple and daily part of the monks' routine(31). The *Life of Fructuosus* had itself been composed in a Bierzan monastery, probably no more than a decade earlier than the time of Valerius's writing, i.e.c. 685/90. If it be argued that a *Vita Valerii*, modelled on the *Vita Antonii* had been envisaged, then the fall of the Visigothic kingdom within a few years of Valerius's death could have frustrated this purpose.

The experimental and innovatory character of previous Visigothic hagiography, that could embrace such diversity of form and purpose as those represented by the *Vita Desiderii*, the *Vitas Patrum Emeretensium*, and the *Vita Aemiliani*, might reinforce the acceptability of such an hypothesis. However, there are good grounds for regarding the five parts of Valerius's 'autobiographical' collection as pieces of a whole, intended by its author to stand in its own right. Moreover, that unity has a more complex and sophisticated structure than has hitherto been allowed. Even a superficial reading of the texts, as of other works of his own composition, shows the extensive use that Valerius made of metaphor. Most immediately noticeable is his employment of sea-journey and shipwreck imagery(32). In itself this is hardly original, in that these constituted favoured metaphors for the struggles of the monastic or ascetic life, and as such

are found in such standard works as *The Dialogues* of Gregory the Great, and also much earlier, as for instance in the Pelagian epistle *Honorificentiae Tuae* of the pseudo 'Sicilian Briton'[33]. Valerius's use of such an element of the *koine* of ascetic literature is scarcely surprising, though he does display a mastery of a technical nautical vocabulary unusual amongst the employers of such imagery[34]. Further, his use of such metaphors is carefully and consistently handled to help give structure to the narrative. As in the case of his choice of language, with its surprising variety of prose rhythm, Valerius's literary structures are generally more subtle than he is often given credit for[35]. Indeed comments on his language have often confined themselves to attempts to relate the extravagances of his style to the supposed decadence and decline of the late seventh century Visigothic kingdom![36]

Valerius's world was a closely integrated one. As has been illustrated, Nature was for him a medium through which the Devil could act, or, as in a case of horses that miraculously survived being thrown over a cliff, its rules and norms could be altered by the activity of the divine will[37]. Light and darkness reflected the powers of good and evil. Christ was equated with the sun, as both *Sol* and *Oriens*, in several of Valerius's writings, and in general he is always described by means of an imagery of light and the use of such items of vocabulary pertaining to light as *fulgor* and *claritas*[38]. This is in contrast to the *tenebras* of the *Saeculum*, and of course to the coalblack faces of such agents of evil as Flainus and Justus. Again this was an imagery long established in the Christian tradition both in literature and art, and may have been reflected elsewhere in Visigothic Spain in such things as the original decorative scheme of the monastic church of Sta. María de Quintanilla de las Viñas[39]. But it is important to realise the way in which metaphor could be both literary convention and also an expression of the perceptions of a higher reality. The interplay of the forces of good and evil could both condition and cut across the workings of the natural world. Valerius's literary expression of this understanding must alert us to the need to see his 'autobiographical' works as more than pieces of mere *rapportage* and to understand what a careful craftsman in words he really was.

Thus it is reasonable to expect that the overall form of this collection of texts should be capable of being explained. The parallels with the *Vita Antonii*, although helping to elucidate the inspiration behind it, do not make sense of the peculiar choice of form of three separate, brief and rather eccentrically entitled prose pieces with attendant verses. It was suggested by Fray Justo Pérez de Urbel that Valerius may have been influenced in his composition of these texts by the now lost work of Ildefonsus, whose title, recorded in Julian's *Elogium*, was the *Liber Prosopopoeia Imbecillitatis Propriae*[40]. This would obviously be inadecuate as an explanation for the overall form of Valerius's work, and with its meaning of 'the Personification of my own Inadequacy' Ildefonsus's book sounds as if it pertained to the confessional genre, perhaps cast in monologue or even dialogue form[41]. Structurally no parallels to Valerius's conception can be found, and we are forced to rely upon internal indications alone for an assessment of his intent. The titles of the works provide the key.

That of the first of the prose texts, the *Ordo Querimoniae,* was translated by its only English-speaking editor as 'Account of my griefs', which is loose but permissible[42]. However, *querimonia* can take on a more specific signifi-

cance in one particular context, and that is in legal useage[43]. It was a term used for a statement of grievance at the commencement of an action, made by the plaintiff against the defendant. Although this useage does not appear in Roman law texts of the imperial period, it came to be applied technically in Italy at least by the time of the promulgation of Liutprand's Laws[44]. In Spain the term does not appear in the Forum Iudicum but by the ninth century was in use to refer to the formal statements of complaint made at the outset of a legal dispute[45]. As a non-technical term for an account of grievances made in a legal context its employment goes back to Cicero[46]. Now in itself this is not a strong enough body of evidence to requiere us to read this exact significance into Valerius's use of the word. It can not be shown to have been applied in this way in Visigothic Spain, though that is an argument *ex silentio,* and the *Forum Iudicum* does not make it clear what expression might have been employed for such a statement of complaint.

What, though, might make us more receptive to the idea are the titles of the other prose pieces in Valerius's collection. *Replicatio,* unlike *Querimonia,* has a well-established position in Roman legal terminology, and the subject of *Replicationes* was addressed in the fourteenth Title of Book Four of Justinian's *Institutes*[47]. Both the procedure there described and the word for it are considerably older tanh Justinian's time, in that they feature in the *Institutes* of Gaius, as well as elsewhere amongst the writings of jurists cited in the *Digest*[48]. Briefly expressed, after the initial statement of grievance made by the plaintiff, the defendant could prevent the action thus initiated from being pursued by presenting the judge with an *Exceptio*, a statement showing for one of a range of technical reasons why his opponent's charge was invalid or was being improperly pursued. If the *Exceptio* was technically correct then the proceedings were stopped. However, the Roman jurists felt that this could on occasion prove unduly prejudicial to the rights of the plaintiff, and a further stage in the action was developed whereby the latter could undo the effects of the defendant's *Exceptio* by the presentation of further argument. This was called the *Replicatio*[49]. As it is put in the Institutes of Justinian: "Interdum evenit, ut exceptio, quae prima facie iusta videatur, inique noceat. quod cum accidit, alia allegatione opus est adiuvandi actoris gratia, quae replicatio vocatur, quia per eam replicatur atque resolvitur vis exceptionis"[50]. Now one of the most common of the ripostes that a defendant might make to a plaintiff's opening charge was the *Exceptio Litis Residuae* by which he could base his claim to have the action dropped on the grounds that a residue of matters relevant to the central complaint were not being brought forward by his opponent at the hearing. In other words if a claim could be subdivided it was necessary for the plaintiff to ensure that all parts of it were heard at the one time. Failure to do so left the way open for the presentation of this *Exceptio* and the action being lost[51].

Thus, allowing the extension of the possible legal metaphor from the title of the first of Valerius's texts, the *Ordo Querimoniae,* we have there the initial statement of complaint. This is followed after the presentation of a hypothetical *Exceptio* by his, the plaintiff's, *Replicatio.* Finally, to be certain that all charges are brought at the same time and in full, so as to avoid his opponent escaping on a technicality, there comes the *Residuum,* to ensure as it were that

there should be no *Exceptio Rei Residuae.* So far, perhaps, it may be allowed to have worked. But where is the defendant? We do not have to seek far. Throughout the three texts one figure has appeared continuously in counterpoise to that of Valerius, sometimes working through agents but on occasion appearing openly and in person. It is the Devil. This is the *invidus inimicus,* the *furens inimicus,* the *saevissimus inimicus,* the *infestus et pessimus inimicus,* the *saevissimus adversarius* of Valerius's accusations, whose *invidia* and *aemulatio* is at the root of all of Valerius's difficulties(52). These texts then are Valerius's *In Diabolum.* In view of the constant role of the diabolic powers as the overt enemies of the monks throughout the whole range of early ascetic literature, Valerius's stance both has a clear logic of its own, and should not be interpreted as evidence of peculiar personal obsessions. Similarly, the violence of his tone in his recriminations against his opponent is put into a different perspective when seen thus in the light of Roman forensic traditions. A high level of both rhetoric and abuse was expected in legal declamation, and once again it would be culpable to mistake this for a manifestation of personality(53). In modern judgements on Valerius the mask has been mistaken for the man.

The theme of judgement in the context of a legal combat is also brought out in the verse texts that accompany the prose works. To take first the one poem that is generally accepted as forming a part of the collection, the *Epitameron Proprium Praefati Discriminis,* this will be found to contain reference to the *sevus inimicus* of the prose texts. However, the theme is somewhat different in that Valerius is here appealing to God: 'Justissime judex qui judicas terram et possides coelestia regna' seeking to have the 'chirographa diabolicae cautionis adversum me conscripta' destroyed. Here the central item is Valerius's supposed hand-written bond, the *chirographa cautionis,* that puts him legally in the Devil's power. At the same time he appeals to the divine judge for pardon:

"Ira furosis suspensa mitis meorum tribue piaculorum veniam
Omnibus meis abstersis flagitiis electorum tuorum pius concede consortia"(54).

Exactly the same topic dominates the *Epitameron Propriae Orationis:*

"Vera trinitas, deus alme, exaudi peccatorem indignum ad te clamenteM
Accipe precem flebiliter confitentis et dona veniam delinquentI", and
Recti itineris tramitem sic gradiar insons ut a coelorum regno non efficiar exuL,
Imminente itaque judicii die tuum indemnis intuar tribunaL"...(55).

On the other hand suck imagery is quite foreign to the *Epitameron Propriae Necessitudinis.* For the reason of the internal logic and cohesion of the collection as a whole it would thus seem preferable to see the first two and not the third of these poems as being associated with the prose texts in the 'autobiographical' corpus. Their preservation in this context by the Alcobaça manuscript would also seem to lend weighty support, hardly to be gainsaid by the acrostic reference to Donadeus in the *Epitameron Propriae Necessitudinis*(56). As has been mentioned, Donadeus also features as dedicatee of at least one item in the hagiographic collection.

Throughout this particular group of works Valerius displays a surprising and insistent knowledge of legal terminology. Some is used metaphorically, as

in the titling of the individual works, but on occasion technical phrases, such as the use of *'obsequium impendere'* in the context of those who brought provisions to his hermitage near Castro Pedroso, can appear in his text in such a way as to suggest that he was emplying them in their correct secular sense[57]. It is not necessary thereby for us to make of him a lawyer in his early life: his knowledge of keels and bilges would then also requiere us to have him as a sailor. However, it may indicate that young men of his social standing continued in Visigothic Spain to receive something of the legal education that their Late Roman equivalents would have enjoyed. (As I hope that I have demostrated elsewhere) this would not have been totally incompatible with the workings of the law under the rules of the *Forum Iudicum*. In this group of related works, whose structuring was conditioned solely by the demands of the controlling metaphor, for otherwise what need was there for a separate *Replicatio* let alone *Residuum?*, Valerius may have given us some hint of that *vana disciplina* from which as young man he sought refue in his flight into the monastic life[58].

From their own internal chronological indications, which suggest that their author was in his sixties at the time of writing, it is clear that these 'autobiographical' woks, if we may still so call them, were composed late on in Valerius's career, and this is likely to have been in the period c. 695-700. A.D.[59]. There is, moreover, a distinct possibility that the third of the prose works, the *Residuum,* was left unfinished at his death. This is not only by far the briefest of the three, but it also suffers from both an abrupt endign and an extraordinary transition in its subject matter in its final phase. Like the two preceeding pieces, this work commences with a narrative of episodes from Valerius's life, in particular with an account of difficulties that he encountered at the hands of a certain Firminus, often thought to be a leader amongst the monks of Rufiana, but who is more likely to have been a member of the local lay community[60]. However, this episode is brought to no conclusion at all and the personal account breaks off suddenly to be followed by a short concluding section that consists of a retelling of two stories concerning the late fourth-early fifth century Egyptian hermit Arsenius.

The American editor of these texts, Sister Consuelo Aherne, recognised the extraordinary inconsequentiality of this transition, but merely suggested that 'An account of the life of St. Arsenius is added from another source either by Valerio or by the copyist[61]. This is somewhat conservative. The ultimate source of the two stories, which in the *Residuum* are combined to make a single point or moral, is easy enough to find. It is a Latin text of *Apophthegmata Patrum,* well enough known in Visigothic Spain in the translations made by Martin of Braga and Paschasius of Dumio. In the collection compiled by the latter both of these stories appear in their original form[62]. From this it is possible to see that not only have these stories, originally quite separate, been detached from their context and appended as an irrelevant rump to the autobiographical fragment in the *Residuum,* but also in both cases the episodes have been so modified that their original significance has been lost. Thus in the first of them in the version given in the *Residuum* Arsenius refuses to meet Bishop Theophilus of Alexandria on the grounds that if he does so then he will have to make himself accessible to all future visitors[63]. In the Greek original and in Paschasius's Latin version, however, Arsenius agrees to see the bishop, me-

rely pointing out the consequences of his so doing. It is the second story in the *Residuum* a Roman lady visits Arsenius despite his prohibition, but is rewarded for her persistence by words of spiritual confort[64]. The two episodes are then linked by a concluding comment on how a hermit who had turned away a bishop yet was willing to receive a woman 'per Domini voluntate'. In the original versions, on the other hand, Arsenius was exceedingly annoyed with the lady and made a point of refusing her plea that he keep her in remembrance. Bishop Theophilus subsequently assures her though that the hermit will certainly pray for her soul.

Although the brevity of the text would make it hard to prove the matter conclusively, I am inclined to suspect that this ideosyncratic reworking of the two originally separate apophthegmatic stories was a product of the hand of Valerius. Whilst none of his more outré items of vocabulary appear in it, the style is not at variance with that of his own works. Furthermore, the author succeeds in weaving Valerius's favourite theme of the Day of Judgement into his summing up of the significance of the two intertwined tales, and the implied lack of respect for or even hostility towards ecclesiastical authority is not uncharacteristic of Valerius, who, like Arsenius in the story, regarded bishops in particular as a threat to his life of contemplation[65]. However, allowing that Valerius was the author of this bizarre recasting of the Arsenius stories is not the same as admitting that he intended both the break in the first person narrativ and the abrupt transition in subject matter and purpose that would be implied by accepting this to be his deliberately chosen conclusion to the *Residuum* and therefore to the whole corpus.

However harsh, though unjustified, previous judgements on Valerius may have been, no one has yet accused him of being a literary bungler. As has been seen the prose works of the 'autobiographical' collection are carefully sculpted throughout in terms of language, imagery and structure. So irrelevant and so lame a conclusion as that provided by the Arsenius pastiche can hardly have been a part of Valerius's purpose. It is both notable and regretable in this context that the *Residuum* is only preserved in MS Madrid, Biblioteca Nacional 10,007 (T), as we can not know if this aberant conclusion would have been common to the whole tradition[66]. It is perhaps significant, though, that the Alcobaça Manuscript, otherwise containing the full collection, just omits the *Residuum*. It had therefore either been cut out of that line of transmission at an earlier stage, or the scribe of this manuscript disdained to copy it because of the brevity and nonsensical nature of its content. At all events the truncated and patched character or the *Residuum,* as opposed to the internal consistency in theme and imagery that is to be found in the other two prose works of the collection, gives reasonable grounds for suspicion that this final section of the corpus was never completed or was abandoned by Valerius. Even if he himself were the author of the Arsenius pastiche, by no stretch of the imagination could we imagine that he intended it to be placed where it is now to be found. We must, therefore, postulate the existence of some form of editor, or literary executor as it were, who rounded off the work in this unsatisfactory way, perhaps thereby also hoping to have found a home for the orphaned Arsenius fragment.

This has some bearing on questions to do with the manuscript transmission of Valerius's works; not so much that of the 'autobiographical'collection,

which is reasonably straight-forward, as that of the hagiographic compilation. In Dom de Bruyne's article in the *Revue Bénédictine* in 1920 it was first recognised that this corpus of *vitae,* homiletic extracts and monastic anecdotes which Valerius compiled for didactic purposes, enjoys a manuscript transmission that enables us to divide the codices into at least two distinct classes(67). Attempts to expand on this classification and to defend a view that there were almost as many different copilations or recensions as there were manuscripts were affectively disposed of by Professor Díaz y Ddíaz in a study in 1951, and he was able to elicit the shape of the original collection in so doing(68). At the same time this investigation seemed able to give especial authority to one of de Bruyne's two classes of manuscripts.

The principal representatives of this class are MSS Madrid B.N. 10,007 (T), Alcobaça 454 (A) and, via its later copies, the lost Carracedo codez. The inmediate coincidence of this list with that of the manuscripts that contain all or part of the texts of the autobiographical collection can hardly be a matter of chance. Professor Díaz y Díaz has demostrated that whilst a close relationship can be shown to have existed between the Alcobaça and Carracedo manuscripts, their line diverged from the parent stem above the branch leading to MS B. N. 10,007 (T)(69). Thus the Alcobaça and Carracedo manuscripts do not contain the autobiographical collection just because it was in T. The two collections, the hagiographic and the 'autobiographical' therefore were circulating together before the year 902, the date in which in all probability MS T was written, and there are indeed no grounds for doubting the cohabitation of the two from an early point in their existence. This could mean that the 'autobiographical' corpus was first copied into the archetype of the class of manuscripts now represented by T, A, and the copies of the lost Carracedo codex.

Obviously, it may be objected that all sorts of other extaneous items became added to and indeed intermingled with the core of Valerius's hagiographic compilation in the manuscripts that we now possess(70). Could the linkage with the 'autobiographical' collection, whilst having to take place before 902, have occured at a point sufficiently subsequent to Valerius's lifetime for us not ot have to draw the otherwise inescapable conclusion; which is that it is the other class of manuscripts containing the hagiographic compilation, and which is not associated with the posthumously edited 'autobiographical' collection, which represents best the original state of that compilation, and which should therefore be accorded priority. The earliest representative now extant of this class, MS Madrid Biblioteca Nacional 494, if not as precisely dateable as T, is but little younger than its rival, probably having been written in the middle of the tenth century(71).

There exist other grounds for doubting the autohoritative status of that class of manuscripts principally represented by T. Some, previusly recognised, such as the curious repetition of the preface to Rufinus's translation of the *Historia Monachorum in Aegypto*, are not in themselves of sufficient wight to justify such a reassessment(72). However, there exists a further difficulty that has hitherto gone unrecognised, which concerns the three visions of Heaven and Hell, and more particularly the first one of them, which is rather obliquely entitled *Dicta Beati Valeri ad Beatum Donadeum Scripta.* This can not have been its original title, as the attribution of the epithet *Beatus* to its author clearly

shows. But there is more of a problem to it than that. The work as it now stands commences in a surprising way, and that is with a conjunction: '*et*'. Indeed the whole opening sentence presupposes continuity from a preceeding discussion:

"Et ut de his duabus retributionibus sepe dictis manifestius pateat..."[(73)]. What are those 'often referred to' *retributiones* that Valerius now proposes to illustrate? Such a begining, presupposing an immediately related prior discussion, could only make sense if it were following on from the subject matter of the work inmediately preceeding it in the collection. However, according to the view that T and its affiliates contain the authoritative form of the hagiographic corpus, and on the basis of the ordering of the contents of the collection worked out by Professor Díaz y Díaz in 1951, the text inmediately preceeding the *Dicta Valeri* is the *Epistola Beatissime Egerie Laude Conscripta,* Valerius's reworking of the *Peregrinatio Egeriae*[(74)]. This text makes no reference whatsoever to the 'two rewards', the celestial and the infernal, that form the exclusive subject matter of the *Dicta Valeri.* There is no point of logical consequence from the one work to the next in this particular ordering of the two pieces. This is equally true if it be argued, as it recently has been, that this placing of the *Epistola* within the body of the hagiographic compilation represents an early interpolation and is alien to Valerius's own intentions[(75)]. The removal of the *Epistola* puts the *De Exultatione Diaboli in Ruina Monachorum,* one of Valerius's numerous excerptings from earlier texts, in the position of being the inmediate predecessor to the *Dicta Valeri* in the compilation. Like the *Epistola,* this is also entirely lacking in any continuity of purpose or content to the subject matter of the *Dicta.* On the other hand, in the manuscripts that form the alternative, or Riojan-Castillian, class of those that transmit the hagiographic compilation of Valerius there exists unanimity in the placing of the *De Vana Saeculi Sapientia* not only in the corpus but also at the point immediately preceeding the *Dicta Valeri*[(76)]. This arrangement, which has the authority of two tenth and one eleventh century manuscripts for it, also makes perfect sense of the otherwise inexplicable begining of the latter work. The *De Vana Saeculi Sapientia,* a form of homiletic treatise, is devoted exclusively to the theme of judgement, the alternative attitudes towards the lure of the *Saeculum,* and the two contrasting rewards of celestial bliss or infernal damnation[(77)]. Brief depictions of the forms that the latter two will take are herein provided, and it is this, though in greater detail, that constitutes the subject matter of the three vision stories, of which the *Dicta Valeri* contains the first, and which in this chain of transmission followed the *De Vana Saeculi Sapientia.* Thus the juxtaposition of the *De Vana Saeculi Sapientia* and the *Dicta* makes perfect sense of the conjunctive opening of the latter and of its stated intention of illustrating a theme just discussed. Therefore the ordering of the contents of the hagiographic collection in the manuscripts of the alternative class, containing MSS Madrid, Real Academia de la Historia *Aemilianensis* XIII, and Biblioteca Nacional 494 and 822, makes sense: that of the other class, despite the presumed authority of T, does not.

That this erroneous ordering of the contents was not the result of scribal error at a later stage in the transmission of this class of manuscripts but was rather a feature fundamental to it is suggested not only by the occurence of

this flaw in all of the manuscripts of this class, but is also an implication of Professor Díaz y Díaz's excellent reconstruction of the original order of contents in the archetyupe of T and its fellows, on the basis of the vestiges of a system of numbering that he found in the Madrid manuscript (T) itself(78). His analysis of that ordering is perfectly logical, and even allows for the more recent revision of the removal of the *Epistola Egerie* from the ranks of the corpus, but its relationship to Valerius's original intentions is entirely dependant upon the wight of authority given to this particular class of manuscripts. However, as has been suggested here, it is the other class that contains the correct order of contents. Thus it looks as if T and its associates share both a subsequent revision of Valerius's original and sensible scheme for his hagiographic collection and also the indications of a botched editorial conclusion to the 'autobiographical' corpus. In general the impression must be strong that T and its companions contain a posthumous recension. Such a view also fits the evidence of the geographical distribution fo the manuscripts of the two classes. Those previously regarded as having priority and which include T in their number are found to be associated exclusively with centres in Western León, Galicia and Portugal, whilst the codices of the alternative class originated in Riojan and Castillian monasteries, notably San Millán, Silos and Arlanza(79). That the scribes of these latter manuscripts did not include any of the parts of the 'autobiograpchical' collection would suggest that they were ignorant of it and that unlike those of the other class their exemplars lacked these texts. In practice no evidence can be found of any knowledge of the 'autobiographical' corpus beyond the North-West of the peninsula. It thus seems likely that the archetype of the authoritative Riojan-Castillian class of manuscripts left its original home in the Bierzo either before the composition of the 'autobiographical' collection or at the lastest before the confection of the posthumous recension. That it had made its way to a Visigothic monastic centre in the Rioja prior to the Arab conquest of 711 would seem to be a reasonable conjecture.

Doubtless the *Ordo Querimoniae* and the other elements of that group of texts which may conveniently be labelled Valerius's 'autobiographical' collection have not yet given up all of their secrets. But it may be hoped that what has been suggested here might inculcate a greater feeling of respect for them and for their author. Valerius here produced a related set of works that were both personal and highly original, although drawing upon themes, models and images that were part of the common currency of the ascetic traditions of Late Antiquity. It was the work of his old age, and may have been left unfinished at his death, the approach of which must have been a spur to its composition. Although its basic subject matter may be safely so described, too literal an approach to the autobiographical character of it has led to its complex formal construction and the influences on it being overlooked and neglected. Perhaps greater care needs to be taken in the treating of it as a revelation of personality, which may be found in the motives that underlay its composition but will not result from a simplistic approach to its subject matter. Valerius the man might have to remain hidden behind Valerius the author, but we can at least see him as a more subtle, complex and intelligent writer. That so far we seem so signally to have failed to appreciate his achievement is more our loss than it is his(80).

NOTAS

1. M. R. James, 'Learning and Literature till the Death of Bede' in *Cambridge Medieval History* vol. III (Cambridge, 1922), p. 494; M.C. Díaz y Díaz, 'Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo', *Hispania Sacra* IV (1951), p. 22; the forthcoming edition by Professor Díaz y Díaz is referred to in *Bivium: Homenaje a Manuel Cecilio Díaz y Díaz* (Madrid, 1983), p. 15.
2. D. de Bruyne, 'L' heritage littéraire de l'abbé Saint Valére', *Revue Bénédictine* XXXII (1920), pp. 1-10.
3. T.A. Thompson, *The Goths in Spain* (Oxford, 1969), pp. 318-319.
4. T. González García in *Historia de la Iglesia en España* vol. I (Madrid, 1979), p. 661; M.C. Díaz y Díaz. 'La cultura de la España visigoda del siglo VII', *Settimane di Studi sull'Altomedioevo...di Spoleto* (Spoleto, 1958), reprinted in *idem, De Isidoro al siglo XI* (Barcelona, 1976), p. 47.
5. Edited in R. Fernández Pousa, *San Valerio, Obras* (Madrid, 1942), pp. 158-194, and in C.M. Aherne, *Valerio of Bierzo, an Ascetic of the Late Visigothic Period* (Washington D.C., 1949), pp. 69-159 (including facing English translation).
6. Aherne, *Valerio,* pp. 11-13.
7. M.C. Díaz y Díaz. 'Un nuevo códice de Valerio del Bierzo', *Hispania Sacra* IV (1951), pp. 133-146.
8. *Idem,* 'El corpus poético de la herencia literaria de Valerio del Bierzo', in his *Anecdota Wisigothica* I (Salamanca, 1958), especially pp. 92-94.
9. Aherne, *Valerio,* p.13; *Biblioteca Nacional de Lisboa: Inventario dos códices alcobacenses* V (1932), pp. 424-426.
10. See G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* Vol. II. 2 (Frankfurt-am-Main, 1976), pp. 317-355 for Valerius.
11. Aherne, Valerio, p. 11.
12. *Ibid.* pp. 15-16, 62-63.
13. See Note 4 above.
14. Aherne, *Valerio,* pp. 73-75: *Ordo Querimoniae* 2.
15. *Ibid.,* p. 74.
16. *Ibid.,* p. 175, note 83.
17. *Vita Antonii* ch. 6, *Patrologia Graeca* vol. XXVI (Paris, 1857) c. 849; *Vitas Patrum Emeretnesium,* ed. J. N. Garvin (Washington D. C., 1946), IV. ix. 7, p. 184; the imagery is also to be found in some of the New Testament Apocrypha, e.g. *The Acts of Peter* XXII, *The Acts of Andrew* XXII, The Syriac *Acts of Philip; The Apocryphal New Testament,* trans. M.R. James (Oxford, 1924), pp. 323, 345, 451.
18. Díaz y Díaz, 'Sobre la compilación': no. 5 in his ordering: see now also *idem,* La compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo en un manuscrito leonés' in his *Códices visogóticos en la monarquía leonesa* (León, 1984), pp. 115-147.
19. P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978), especially pp. 27, 94-95.
20. *Ordo Querimoniae* 5, ed. Aherne, *Valerio,* pp. 80-85.
21. J. Béranger, 'Le refus de pouvoir. Recherches su l'aspect idéologique du principat', *Museum Helveticum* V (1948), pp. 178-196.
22. *Ordo Querimoniae* 7, ed. Aherne, *Valerio,* pp. 96, 98.
23. P. Brown, *The World of Late Antiquity* (London, 1971), pp. 53-56; *idem, The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978), pp. 1-26.
24. *Replicatio* 5, ed. Aherne, Valerio, p. 127; *Vita Antonii* ch. 41, *P.G.* XXVI, c. 904; some parallells might be drawn with the *Vita martini* of Sulpicius Severus, but in general the differences of conception and outlook are too great to make such comparisons valuable; indeed, although it is clear that he knew the same author's *Dialogues,* there is no evidence that proves that Valerius ever read Sulpicius's *Vita Martini.*
25. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church,* especially Section 5 on Cassian.
26. *Les Régles des Saints Pérez* vols I and II, ed. A. de Vogüé (Paris: *Sources Chrétiennes* 297-298, 1982).
27. *Vita Fructuosi* XVII, ed. M.C. Díaz y Díaz, *La Vida de San Fructuoso de Braga* (Braga, 1974), pp. 110-112.
28. *Vita Antonii* chs. 16-43, *P.G.* XXVI, cc. 867-908.
29. Aherne, *Valerio,* p. 69.
30. *Ibid.* p. 162, note 1.
31. *Regula Sancti Fructuosi* ch. 6, ed. J. Campos, *Santos Padres Españoles,* vol. II (Madrid, 1971), pp. 146-147.
32. e. g. *Ordo Querimoniae* 4,6,7, ed. Aherne, *Valerio,* pp. 79, 87 and 89, 95, 97.

33. *Dialogues* I. prologue 5, ed. A de Vogüé, *Grégoire le Grand, Dialogues* vol. II (Paris: *Sources Chrétiennes* 260, 1979), pp. 12, 14.
34. e.g. "velut in pelago fretinavis natantis sub tegmine carinae", *Ordo Querimoniae* 4, ed. Aherne, *Valerio,* p. 79; for another example of unusual vocabulary note from the same chapter the phrase 'lautomiae castra' —slave camps— on which see Aherne, *Valerio,* p. 172, note 55.
35. Aherne, *Valerio,* pp. 34-39, 40, 52-53.
36. J. Pérez de Urbel, *Los Monjes españoles en la edad media* (2nd. ed. Madrid, 1945, 2 vols.), vol. I, p. 452.
37. *Ordo Querimoniae* 9, ed. Aherne, *Valerio,* p. 105.
38. *De Vana Saeculi Sapientia* 2 and 3, ed. Fernández Pousa, *San Valerio, pp. 146 and 147; cf. Ordo Querimoniae* 4, ed. Aherne, *Valerio, p. 79.*
39. S.A. Ordax and J.-A. Abásolo Alvarez, *La Ermita de Santa Maria, Quintanilla de las Viñas (Burgos)* (Burgos, 1982), pp. 32-38.
40. Pérez de Urbel, *Los Monjes,* vol. I, p. 451.
41. *Prosopopoeia:* see Isidore, *Etymologiae* II. XIII. 1, ed. W.N. Lindsay, *Isidori Hispalensis Episcopi, Etymologiarum sive Originum Libri XX* (Oxford, 1911, 2 vols.), vol. I, unpaginated.
42. Aherne, *Valerio,* p. 68.
43. J. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (Leiden, 1976), pp. 877-878.
44. e.g. R. Cessi, *Documenti relativi all storia di Venezia anteriori al mille* (Padua, 1940, 2 vols.), vol. I, p. 43: doc. 27.
45. e. g. Madrid, Archivo Historico Nacional, Sección de Clero, Carpeta 1325A, doc. 9; A.H.N., Sección de Códices, Códice 1197B fol. 384v; Biblioteca Nacional, MS 18387, fol 276r.
46. M. Tullius Cicero, *Verrines,* II. iii.57, ed. L.H.G. Greenwood (Loeb Library, 1953), p. 160.
47. *Imperatoris Iustiniani Institutionum IV,* ed. J.B. Moyle (Oxford, 5 th ed. 1912), IV.14, pp. 601-602.
48. *Gai Institutionum Commentarii Quattuor,* ed. J. Baviera (Florence, 1968): *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani, pars altera: Auctores,* IV. 126, p. 179; for *Digest* references see *Iustiniani Institutiones*, ed. Moyle, p. 601, note 1.
49. W. W. Buckland, *A Text-Book of Roman Law* (Cambridge, 3rd ed. revised by P. Stein, 1963), pp. 653-657.
50. *Institutiones,* ed. Moyle, p. 601.
51. Buckland, *Roman Law,* p. 654; Gaius, *Institutiones* IV. 56, 122, ed. Baviera, pp. 163, 178.
52. Aherne, *Valerio,* p. 166, note 20.
53. M.L. Clarke, *Rhetoric at Rome* (London, revised, ed., 1966), pp. 57, 76, 92-93.
54. Ed. Aherne, *Valerio,* p. 111.
55. *Ibid.,* p. 113.
56. M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica* I, pp. 105-106; the litle, like that of the *Dicta Valeri,* could be a later addition.
57. *Ordo Querimoniae* 2, ed. Aherne, *Valerio,* p. 73; see also pp. 167-8, note 27.
58. *Ordo Querimoniae* 1, ed. Aherne, *Valerio,* p. 69.
59. Aherne, *Valerio,* pp. 33-34; for more precision on Bishop Isidore of Astorga see L. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo* (Salamanca, 1974), no. 392, p. 155. This episode is omitted in MS T.
60. Aherne, *Valerio, p. 22 and pp. 182-183, note 27.*
61. *Ibid.,*p. 22.
62. J. G. Freire, ed. *A Versao latina por Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum* (Coimbra, 1971, 2 vols) XXI. 1 and XCIII, 9, vol. I, pp. 183-185, 320.
63. *Residuum* 2, ed. Aherne, *Valerio, p. 157.*
64. *Residuum* 3, ed. Aherne, *Valerio,* p. 159.
65. See Valerius's account of Isidoro of Astorga in *Ordo Querimoniae* 7, ed. Aherne, *Valerio,* p. 99.
66. MS T, fols. 262r - 263v.
67. de Bryne, 'L' heritage littéraire', pp. 1-10.
68. M. C. Díaz y Díaz, 'Sobre la compilación', pp. 3—25.
69. *Ibid.*
70. Fernández Pousa, *San Valerio,* pp. 9-18 ofr a listing of the contents of MS T.
71. A. Millares Carlo, *Contribución al corpus de códices visigóticos* (Madrid, 1931), pp. 46-79 provides a detailed analysis of the contents and the palaeography of MS Madrid, Biblioteca Nacional 494, but for a more recent consideration and revised dating see Díaz y Díaz, *Códices visigóticos,* pp. 415-421.
72. Z. García Villada, 'Las Obras de San Valerio, monje del Bierzo', *Estudios Eclesiásticos* I (1922), pp. 252-256.

73. Fernández Pousa, *San Valerio,* p. 110.
74. *Ibid,* pp. 102-109; new ed. in M.C. Díaz y Díaz, *La lettre de Valerius du Bierzo sur la bienheureuse Egérie* in P. Maraval, ed. *Egérie, Journal de Voyage* (Paris: *Sources Chrétiennes* 296. 1982), pp. 336-348; P. Devos 'Une nouvelle Egérie', *Analecta Bollandiana* CI (1983), pp. 67-70 gives a diplomatic edition of the text from the Paris MS, Bibliotheque Nationales n.a.l. 2178, a detached portion of MS Madrid B.N. 822.
75. Díaz y Díaz, *Códices visigóticos,* pp. 145-146, note 125.
76. Fernández Pousa, San Valerio, pp. 23, 30-31, 33, for ordering of contents.
77. *Ibid.,* pp. 145-157.
78. Díaz y Díaz, 'Sobre la compilación hagiográfica; both the original article of 1951 and the revised discussion of the order of contents in *Códices visigóticos,* pp. 127-148.
79. For the Riojan MSS see M.C. Díaz y Díaz, *Libros y liberías en la Rioja altomedieval* (Logroño, 1979), pp. 133-140, and for the Castillian ones idem, *Códices visigóticos,* pp. 415-421, 422-425, also pp. 117-148 for T and its relatives.
80. In the discussion following this paper, amongst other valuable comments, it was suggested bu Professor Rouche that these works of Valerius should also be seen as constituting a form of spiritual guide for hermits.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

NOTICIAS HISTORICAS EN DOS HIMNOS LITURGICOS VISIGOTICOS

M.C. Díaz y Díaz
Universidad de Santiago.

Entre los tesoros literarios que nos ha legado la época visigótica figura acaso como el más valioso la colección de himnos litúrgicos, compuestos por autores diferentes en épocas distintas, que, a pesar de las investigaciones de algunos estudiosos, no ha retenido todaviá en la forma debida la atención de los filólogos. Y con mayor razón ha sido ignorada por los historiadores que habrían podido recoger en ella preciada cosecha tanto en lo que hace a mentalidades e intereses sociopolíticos como en datos históricos de mayor o menor trascendencia.

En esta colección, que como tal figura organizada sólo en unos pocos manuscritos litúrgicos[1] se han agrupado más de doscientos poemas, debidos a autores de los primeros tiempos cristianos, o sus escuelas (además de himnos ambrosianos e hilarianos, Prudencio fue aprovechado de forma sistemática en la antigua liturgia hispánica[2]) y otros, que constituyen una masa notable como obras de distinto carácter y condición, elaboradas exprofeso o adaptadas de unas u otras fuentes para celebrar festividades del ciclo temporal y sobre todo del santoral, muchos de los cuales provienen del propio siglo VII después que a los himnos les abrió las puertas de la liturgia el concilio IV de Toledo[3]. Esta multiplicidad de piezas y autorías es, sin duda, una de las razones de las no pocas dificultades que plantea el estudio de tales composiciones, a menudo de una excelente calidad literaria dentro de los cánones, gustos y técnicas del tiempo. Porque existen razones que la sostienen, nadie puede ya mostrarse asombrado de la atribución, por ejemplo, del himno en honor de San Millán a Braulio de Zaragoza o del de San Hipólito a Eugenio de Toledo.Otras atribuciones, en cambio, no pueden hacerse a autores concretos teniendo que contentarnos con adscribirlos a una escuela o ambiente: tal sería el caso del himno de Santa Justa y Rufina que se debe probablemente ya que no al propio Isidoro de Sevilla, en todo caso sí a algún clérigo de su escuela; o el del himno de Santa Eulalia de Barcelona, compuesto ciertamente en esta ciudad hacia la segunda mitad del siglo VII, acaso, pero sólo acaso, obra del obispo Quírico. Aun prescindiendo de la dificultad de establecer una autoría, se encuentran problemas incluso para fijar de modo aproximado la data de composición. A este respecto

es de recordar aquí que puede darse por sentado que la mayor parte de los libros litúrgicos hispánicos alcanzaron su forma estable en el último cuarto de siglo VII, probablemente por obra, y desde luego bajo la vigilancia, de Julián de Toledo(4) lo que no impidió que se continuaran produciendo en todos ellos enriquecimientos tanto de oficios como de himnos y pasiones a lo largo de los siglos VIII al X. Pues bien, y por lo que toca a los himnos, en tanto que se han hecho esfuerzos notables para estudiar críticamente ciertas piezas de indudable época mozárabe(5) o asturiana(6), y a pesar de intentos como el de Matos(7) nos faltan análisis serios de la producción himnográfica de época(8) visigótica.

La falta de atención filológica al himnario litúrgico hispánico se deja también ver en la carencia de estudios sobre los manuscritos especiales que contienen estas piezas poéticas. En este sentido, sé que muchos han mostrado su extrañeza por las conclusiones que se derivan del hecho de que el manuscrito que conserva la más importante colección himnológica, el códice Madrid Bibl. Nac. *10.001*, del siglo X. comúnmente denominada colección toledana por la proveniencia de este manuscrito, tenga a mi modo de ver un origen en la región leonesa oriental, probablemente al Sur del Duero, en un medio fuertemente mozárabe, en que fue escrito por un copista con ciertos hábitos toledanos o sureños. De esta manera quedaba excluido el punto de vista tradicional que lo consideraba sin más originario de Toledo(9). Se ha de plantear así bajo nuevas perspectivas su propia estructura y, por descontado, su relación interna con el excelente manuscrito silense editado íntegro por Gilson que ahora para en Londres(10), y que representa muy bien a fines del siglo XI lo que eran estos códices litúrgicos.

Tales estudios tienen sumo interés para comprender en nuestro caso la difusión particular de cada himno y para ayudar indirectamente a afianzar la cronología que para cada pieza pueda establecerse.Pues uno de los problemas que más han envenenado y siguen adulterando las consideraciones sobre el origen, época y autoría de los distintos himnos litúrgicos es, precisamente, el de su presencia en la tradición manuscrita. Encontrar piezas litúrgicas de cualquier clase en manuscritos originarios de Hispania ha llevado a tener por evidente, o a aceptar como seguro, el origen español de las mismas; por el contrario, las piezas trasmitidas sólo en manuscritos ultrapirenaicos provocan sombras de duda, a menudo injustificadas, sobre el origen hispano de las fórmulas correspondientes. En realidad de verdad, la cuestión de la difusión está íntimamente conectada con el vario papel desempeñado por la Península, especialmente en el siglo VII, y su repercusión exterior. No debe, desde luego, atribuirse a este hecho una importancia mayor que la que tiene. No podría ni puede prescindirse en buena crítica del origen hispano de un texto, si tal origen es verosímil o está comprobado por razones o indicios convincentes, por el hecho de que haya circulado de preferencia fuera de la Península o nos sea conocido exclusivamente por testimonios ultrapirenaicos, entre otras razones porque no es de descartar una expansión antigua a partir de la Narbonense, región integrante del reino visigodo.

Dos himnos, de los llamados *de communi*, en la singular distribución que les dió Blume, y que no se corresponde del todo con la forma real de los códices, me han llamado la atención. Algunos de sus aspectos me han animado a presentarlos en esta ocasión como ilustración de las posibilidades, en este caso

históricas y literarias, que pueden aún deducirse del himnario, cuando se estudie con el debido rigor crítico. Se trata de dos himnos de ambiente militar: uno, elaborado para ser cantado en la ceremonia de despedida de un ejército que sale a campaña *(de profectione exercitus)* y mientras dura ésta; otro, escrito después de una cruenta guerra, como petición al cielo de paz para los espíritus y para la sociedad *(de tempore belli)*. Antes de empezar los comentarios que bos textos me sugieren, querría recordar que el primero se nos trasmite solamente por el llamado Himnario de Toledo de que antes hice mención; el segundo, en cambio, no se trasmite en ningún manuscrito hispano, sino solamente en un manuscrito Vaticano de origen centroeuropeo. Es posible, con todo, que este segundo himno haya figurado en unos folios perdidos del Silense de Londres, como puede deducirse de una serie de detalles en que no quiero entrar ahora.

Este es el primero de los himnos que me propongo comentar, en nueva edición[11]:

Ymnus de profectione exercitus qui usque in reuersione dicendus est diebus letaniarum

O uerum regimen, Christe, fidelium,
qui uita, uia es ac pia ueritas,
lustrans conspicuo lumine credulos,
obscurans quoque perfidos.

Tu es unigena alma redemtio,
tu uerus genitor nosque clientuli:
tantis (dum) lacrimis pectora tundimus,
intende pie supplices.

Rectores, humiles quesumus, patrie
cum cunctis sibimet plebibus creditis
recto itinere, inclite, ducito,
dans pacis bona omnibus,

Moysi qui famulo ad precem intuens,
ponti purpurea equora diuidens,
traducis cuneos Israheliticos
siccato maris alueo,

et qui ad nicilum principis illius
Faraonis opus calle potissimo
calcando rediens impium ilico
mergis limfa superfluens,

eius quique pius questibus annuens,
frendens praeualide mox truculentior
diuinis Amalec plectitur hictibus
consumtis suis omnibus:

dux esto placidus his tuis seruulis,
uirtus angelica illis adereat,
custos inuigilet his tua gloria,
qui es summa benignitas.

Ut tanquam uituli, plebs tua commeans
ex grege fidei ausibus liberis
gentes barbaricas cornibus uentilet
ac planta terat inpios.

Hostiles acies telaque bellica,
que frustra minitat turba satellitum
in necem populi tendere acrius,
euerte, Deus, funditus,

cuius presidio inclitus belliger
Dauid opilio mente tirannidem
Goliam subigens saxseo impetu
laetus munere redditur,

post hunc qui etiam tempore postero
Iudam munificum efficis prelio,
clemens saluifica castra fidelium
depellens cito tedium.

Nostrorum gemitus aspice principum
uulgi funerea murmura contuens
et iusto iugulo deseca emulos,
tu regum pater omnium.

Non nostris noceat pugio finibus,
set firmes animo principes incliti
in cunctis uigeant robore gratie
facti undique compotes.

Defende populum uindice dextera,
quem sacro pretio sanguinis emtus es,
ac uero labacri gurgite abluens
toth sacra tibi milites.

Victricem tribue, Christe, de hostibus
palmam christicolis celitus regibus
ex totis uiribus te redamantibus
uoto, uita et actibus.

Nunc cepta peragant gressibus prosperis,
cum pace redeant sedibus propriis
pactumque recinant hymnum in aetheris
huiusce tibi uocibus.

Sit trino Domino gloria unico,
regnum perpetuum, aucta perennitas,
qui semper famulis comta corona es,
regnans seculis omnibus[12].

Este himno *in profectione exercitus* presenta la estructura usual en himnos deprecatorios. A una invocación extensa, dirigida a Cristo, en que figuran los temas de Juan 14,6, el recuerdo de su papel redentor y una peculiar versión de los temas de Efesios 1, 7 y Colosenses 3, sigue una primera oración en que se ruega por los *rectores patriae*. Viene a continuación una exposición de ante-

cedentes de la intervención divina en favor de los reyes y los pueblos que les están encomendados, para entrar en la verdadera oración a Dios ahora, que se articula en tres puntos: los dos primeros recogen los deseos de los reyes y del pueblo respectivamente antes del combate, en tanto que el tercero solicita para todos los beneficios de la victoria, y como secuela de ésta, de la paz. Tendríamos el siguiente esquema:

- Invocación a Cristo (1-40)
  - Oración previa a la campaña (9-12)
    - Ejemplos bíblicos de protección bélica (13-24)
  - Oración por el éxito de la campaña (25-36)
    - Ejemplo: David rey victorioso (37-40)
- Oración circunstanciada (41-64)
  - Protección al ejército regio y a los reyes (41-48)
  - Protección al pueblo no combatiente (49-56)
  - Petición de victoria concreta y permanente (57-64)
- Doxología (65-68)

Es precisamente la mención de reyes (9 *rectores patriae*, 45 *nostrorum principum*, 50 *principes incliti*, 58 *christicolis regibus*) la que me interesa ahora. En medio de fórmulas y adjetivaciones que se encuentran a menudo en textos de toda clase, litúrgicos, canónicos o históricos, aplicados a los reyes visigodos posteriores a Recaredo(13), destaca el hecho de que en las tres ocasiones en que se les recuerda, aparece el plural al hablar de los reyes(14). Para explicar este plural ni cabe pensar en una licencia poética, impropia, ni puede imaginarse un uso complexivo del plural que aluda a la propia institución monárquica en los reyes sucesivos: se trata de una patente alusión a un período de corregencia. Lo extraño de esta situación política en la monarquía visigótica ha dado lugar a esta curiosa insistencia, por lo demás justificable. En dos ocasiones principales se dio esta situación: la bien conocida de Chindasvinto y su hijo Recesvindo entre 649 y 653, corregencia acreditada, entre otras fuentes, por la inscripción de Acci editada por Hübner(15), por otro epígrafe publicado por Vives(16), y por monedas de Toledo, Sevilla y Mérida(17), así como por una pizarra recientemente publicada(18); la segunda corregencia, la de Egica y su hijo Vitiza, tuvo lugar en torno al año 700(19). Trataremos a continuación de justificar por qué nos decidimos por una de las dos situaciones, que aunque no muy alejadas, suponen un cambio importante en la verdadera situación.

Si se trata como pienso del correinado de Chindasvinto y Recesvinto, cabría que encontráramos en el poema, además de la mención de la corregencia, una doble alusión a la sublevación de Froya y a la violenta y extensa ocupación por parte de los vascones de una buena zona de la región del Ebro hasta llegar al asedio de Zaragoza(20). Precisamente podría pensarse como tema y ocasión del himno en la dura expedición que para dominarlos tuvo lugar en el verano de 653. A propósito de esta sublevación es posible que se aluda a ella en 45 (*iusto iugulo deseca emulos*), porque la presencia del sustantivo *aemulus* se explica en el caso de un usurpador o traidor(21). Los vascones, que tradicionalmente eran considerados enemigos natos del reino visigodo, y de los que se subrayaba comúnmente la "ferocidad"(22), pueden estar aludidos en 31-32 (*gentes barbaricas cornibus uentilet / ac planta terat inpios*). A una invasión, resultado probable de tal levantamiento, se alude sin ningún género de dudas en 49

(*non nostris noceat pugio finibus*) recalcado por 53-56, en que se desarrolla una especie de derecho a la victoria de los cristianos como redimidos por la sangre de Cristo y regenerados por el bautismo frente a sus enemigos[23].

Si se dudara de la conveniencia de fijarse en este momento histórico, no tendríamos más solución que volver nuestra mirada a la segunda de las corregencias recordadas arriba. Y no es menester justificar por qué algunas de las particulares tensiones sociales y políticas que se rastrean en el poema no pueden ser explicadas si se supone que los dos príncipes mencionados en él son Egica y Vitiza, toda vez que en torno al 700 no cabría hablar, simultáneamente con el hecho insólito del correinado, de sucesos políticos interiores de tanta relevancia como los que parece reflejar el himno que estudiamos[24]. Teniendo en cuenta, pues, los indicios positivos antes aducidos, y los aparentemente negativos que se extraen del estudio de la época de Egica-Vitiza, creo poder afirmar que este himno ha sido compuesto en una ocasión muy especial, la de la campaña contra Froya en los últimos tiempos de Chindasvinto, cuando éste ya había asociado al trono a su hijo Recesvinto, en el verano de 653.

No me atrevo, en cambio a atribuir el poema a Eugenio de Toledo que parece haber compuesto su carmen 36 como acción de gracias y muestra de su tranquilidad después de haber sido liquidada la sublevación de Froya[25]. Aún prescindiendo de esta atribución, hay que afirmar que ha sido escrito por un entendido, con bastante destreza para realizar una elaboración poética de cierta calidad. Cabría imaginar que hubiera sido Zaragoza el punto de redacción a juzgar por la tensión con que se suplica que no alcance su tierra el ataque enemigo; pero no parecería normal cantar allí la salida de los reyes a campaña. Razones comprensibles me impiden, por otra parte, analizar en esta ocasión detalles de su elocución que probarían a la vez la calidad literaria del himno y su, según entiendo, indudable, atribución al siglo VII.

Pero es hora de que pasemos al segundo himno, cuyo texto es el siguiente[26]:

Tempore belli

Tristes nunc populi, Christe redemptor,
pacem suppliciter cerne rogantes,
threnos et gemitus, cerne dolorem,
mestis auxilium desuper adfer.

Dire namque fremens en furor atrox
gentis finitime arua minatur
seue barbarico murmure nostra
uastari, perimens ut lupus agnos.

Defensor quis erit, ni pius ipse
succurras miserans, auctor Olympi,
humano generi crimina parcas,
adfectos uenia dones amare?

Abram presidio pertulit olim
reges quinque tuo, conditor eui,
haud multis pueris nempe parentem
prostratis reducens hostibus atris.

Moyses gelidi equora ponti
confidens populum torrida carpens
deduxit, refluens undaque hostem
extemplo rapiens occulit omnem;

tercentisque uiris Amalecitas
deiecit Gedeon iussus adire,
oppressum populum gente feroci
liberauit ope fretus opima.

Hec tu, cunctipotens, omnia solus,
in cuius manibus sut uniuersa,
in te nostra salus, gloria in te,
occidis iterum uiuificasque.

Maior quippe tua gratia, Iesu,
quam sit flagitii copia nostri,
contritos nec enim mestaque corda,
clemens uel humiles spernere nosti.

Salua ergo tua morte redemptos,
salua suppliciter pacta petentes,
disrumpe frameas, spicula frange,
confringe clipeos bella uolentum;

iam celum gemitus scandat amarus,
iam nubes penetret uox lacrimarum
uatum, contritio plebis anhela;
saluator placidus, iam miserere.

Seuus bella serit barbarus horrens,
frendens bella furor semper aceruat
ac respergit ouans cede recenti
multa strage super letus anhelans.

Terret continuo feruida bello
gens effrena, suis uasta cateruis
findens innumeris equora ponti,
perturbat rigidis aruaque telis.

Vertit terga suis hostibus, ecce,
diris ipsa cohors christicolarum
ac per prona tremens inuia perque
turpi pulsa fugit fessa pauore.

Gens impune ferox milia uexat
et crude lacerans milia truncat;
limphis lota sacris corpora fedis
passim nuda iacent tradita coruis.

Edes inde sacras, templa dicata,
aras atque Deo sanctificatas,
exsultans ualido cuncta triumpho
inuadit spolians predo superbus.

Urbes urit edax barbarus ignis,

communesque domos urit et almas;
uinctos predo senes ducit, ephebos,
nuptas et uiduas atque puellas.
Casum uirgo ferum, uirgo sacrata,
casum uirgo suum deflet amarum,
amissumque dolet uirgo pudorem
leti ferre uolens uirgo laborem.

Hoc peccata malum grande merentur
uere nostra, Deus, plurima, sancte;
sed nunc suppliciter poscimus omnes,
iam clemens famulos aspice tristes.

Immensus penetret fletus Olympum
ascendatque pias clamor ad aures,
Moysi nam meritis Amalecitas
Iesus strauit agens nomine clarus.

Iesu, nate Dei cunctipotentis,
uirtus uera, salus summa labore,
pax et certa quies ac decus omne,
tu nunc esto tuis fautor alumnis.

Emptis parce tua morte, rogamus,
instaurans animos pelle timorem,
hostes comminuens sparge fugatos,
pacis perpetue munera confer.
Laus et perpes honor, gloria patri,
laus eterna tibi, gloria, fili,
una spiritui gloria sancto,
sicut semper erat, nunc et in euum[27].

En este himno el ambiente cambia por completo. Desde el punto de vista métrico, ya Blume señaló el parentesco total de esta pieza con otros tres himnos, el de las lluvias torrenciales, el de la sequía y el precioso himno, distribuido en varios tiempos litúrgicos, que lleva el título de *pro uaria clade*[28]. También Pérez de Urbel, en su ingenioso y agudo trabajo de hace 60 años sobre los himnos hispánicos, había expresado su opinión de que todas estas piezas, pese a su parcial tradición manuscrita extrahispana, eran muy probablemente originarias de la Península[29]. Por razones que ahora no puedo detallar los tengo actualmente a todos ellos por hispanos, aunque en su día, movido por ciertos recelos y sin haberlos estudiado de cerca, no me resolví a considerarlos producto hispánico en mi *Index*[30], que así corrijo ahora con sumo gusto.

Aunque bien escrito y con variada expresión, la calidad literaria de este poema no alcanza la del que comentamos en primer lugar. También aquí, llegado el momento, se acude a evocaciones bíblicas similares a las del primero. Destacan las menciones de Abraham, Moisés, Gedeón y Josué. A pesar de que el poema aparece en el manuscrito dividido en dos partes, parece muy probable que se trate de una pieza única que, completa, adoptaría la forma que presentamos. Sorprenden no pocas conexiones entre la primera y la segunda parte, con auténticos dúplices (2-4 con 84; 1 con 72; 10 con 73; 16-21 con 75, por citar

los más llamativos); en esta duplicación la segunda parte se presenta, en medio de tópicos usuales, como una más concreta y verdadera retractatio de la primera lo que podría hacernos sospechar que al tiempo de su composición única ya se había planeado su división en dos horas litúrgicas, acaso Tercia y Nona, como cabe juzgar a partir de otros ejemplos conocidos en el himnario visigótico.

Desde el punto de vista de la estructura observamos la siguiente presentación:

- Invocación general a Cristo (1-4)
  - Situación actual (5-8)
  - Confianza en solo Dios (9-12)
    - Ejemplos de ayuda (13-24)
  - Esperanza en Dios y en su Cristo (25-32)
- Primera súplica (33-40)
  - Situación concreta (41-68)
    - Furor enemigo (41-48)
    - Derrota cristiana (49-52)
    - Ensañamiento pagano (53-68)
  - Reacción de los fieles: Arrepentimiento (69-72)
- Segunda súplica reiterada (73-84)
- Doxología (85-88)

Tratándose como se trata aquí de una guerra, por demás violenta, no deja de sorprender que se aluda solamente a sus consecuencias y no al desarrollo de la misma. A diferencia del primer poema en que el ejército se dispone a salir a campaña, aquí no se ruega por los soldados, vencidos, ni se alude para nada al rey o a los jefes militares.

Tiene mucho más interés repasar rápidamente las condiciones de la situación actual en él descrita, a que nos hemos referido al narrar la estructura del poema. Se trata de una lucha feroz, que está causando estragos singulares, llevada a cabo por una gente implacable, *effrena*, ardorosa en el ejercicio bélico, *continuo feruida bello*, que ha traido sus grandes contingentes a través del mar. Este pueblo que ejerce su furor sin réplica posible ha obligado con su violencia a las fuerzas cristianas a volver la espalda y emprender una huida despavorida. En su venganza el ejército vencedor mata a miles, y miles y tiñe de sangre las aguas, dejando los cadáveres expuestos a las aves carroñeras; saquea los templos y las casas, incencia las ciudades y encadena a viejos y jóvenes, a mujeres y niñas, violando a las doncellas y causando un terror indescriptible. No podemos, sin embargo, dejar de pensar que en esta acumulación de desgracias se utilizan tópicos literarios relacionados con las descripciones de guerras. Por limitarnos a la segunda mitad del siglo VII, querría recordar que ya Tajón de Zaragoza nos ofrece una muestra muy cumplida de todos estos tópicos aludiendo a la sublevación de Froya y a la incursión de vascones que hemos mencionado a propósito del primer himno. En su carta a Quírico de Barcelona(31) pondera la tragedia vivida en aquella ocasión mencionando los heridos, la innumerable cantidad de cautivos, los inmensos despojos realizados, la profanación y destrucción de templos y altares, el asesinato de clérigos, y los cadáveres insepultos expuestos a la voracidad de perros y aves(32). A similares tópicos, aunque de modo más pobre, se acude en la descripción de la conquista árabe de Hispania en la *Crónica de 754*(33). Comparando tales descripciones no puede por menos de notarse un mayor realismo en el himno, que lleva a una mayor tristeza

y desesperanza. Pero no es este aspecto el que querría subrayar, porque de tal paralelismo no podríamos obtener ningún resultado positivo.

Fuera de todos estos lugares comunes queda, sin embargo, un detalle único y a mi entender significativo: después de haber mencionado la vecindad de los atacantes, se señala específicamente que han pasado sus numerosas tropas por mar, lo que excluye, aun suponiendo cierto sentido retórico a tales versos, que se pudieran aplicar a los usuales enemigos de la monarquía visigoda. Tengo, en consecuencia, la impresión de que este himno es un testimonio poético y patético de la invasión árabe, compuesto poco después de la derrota del ejército godo(34) y de que las distintas columnas musulmanas recorran el país imponiendo su nueva ley a las comunidades cristianas. Apunta a ello la oposición entre bárbaros y cristícolas, y no menos la confesión de la culpa que pudo haber movido a Dios a permitir tal ensañamiento sobre el pueblo fiel.

Si fuera segura, como parece, esta interpretación, el himno habría sido escrito a comienzos del siglo VIII y tendríamos en él una prueba, por muy transida de tópicos líricos que se la suponga, del impacto de la conquista árabe. Y estaríamos ante la primera (?) interpretación de la caída de Hispania como consecuencia de los múltiples pecados del pueblo, que luego constituirá la clave misma de la justificación del fin del reino visigodo en la historiografía asturiana. El conjunto de estas calamidades puede compararse favorablemente con cuanto escribe el clérigo autor de la *Crónica Mozárabe de 754* en sus capítulos 54 y 55(35).

De esta manera, y por todos estos indicios me decido a presentar este himno como un producto de la Hispania posterior a Guadalete, que recoge el clamor del pueblo vencido por los invasores musulmanes, probablemente compuesto en los mismos años en que todavía se están desarrollando las últimas secuelas de la ocupación. Por eso en la súplica final se alude repetidamente al deseo de paz, de tranquilidad, de dispersión del enemigo y se confía en una ayuda celestial en favor de quienes, discípulos de Cristo, profesan una fe que es violentamente pisoteada. Esta datación es tanto más verosímil cuanto que el himno *de uaria clade*, literariamente muy próximo a éste, alude preferentemente a pestes, sequías y despoblamiento que podrían ser las conocidas catástrofes del tiempo de los últimos reyes godos(36). Y quizás permitiría explicar la razón de que se haya conservado fuera de Hispania y no en la Península, acaso difundido desde la Tarraconense o la Narbonense, provincias a las que sólo en un segundo momento llegaron los conquistadores árabes.

* * *

De esta manera dos himnos litúrgicos nos ponen en contacto con la realidad de la Hispania visigótica. Uno de ellos es compuesto en un momento de tensión interna, marcada por la singular circunstancia de una corregencia; el segundo aparece caracterizado por la situación dramática que describe, en que coinciden la falta de un poder vigoroso y unificador y la presencia cruel de un enemigo que ya se reconoce que ha logrado desmantelar todas las estructuras vigentes.

Los dos himnos que acabamos de comentar, diferentes en su presentación formal, distintos en las circunstancias y tiempo de composición y testigos de

una situación radicalmente diversa, nos sirven para comprobar cómo, a pesar de todas las dificultades que conlleva una redacción hímnica, y del hecho indiscutible de un cierto divorcio entre su elevada calidad literaria y la escasa capacidad para comprender lengua y estilo por parte de la mayoría de los fieles, ofrecen la curiosa e interesante particularidad de mostrar una relación viva entre el ambiente real en que se mueven los escritores y el producto estilizado que componen para incorporar a la liturgia. Esta profunda relación no puede por menos de sorprendernos y maravillarnos, pudiendo servir de aliento a quienes se decidan a perseguir con criterios filológicos e históricos las fases y modos de la elaboración de muchas de las piezas litúrgicas, sean resultado de la labor de depuradas escuelas eucológicas, sean producto entusiasta de devotos atraídos por el brillo de un culto o las posibilidades pastorales de una devoción.

A pesar de que la liturgia hispánica se caracterizó siempre, incluso en los pobres partos de los siglos IX al XI, por una lata realización literaria, que la hacía inalcanzable para el pueblo fiel y que estaba preferentemente orientada a la formación e información del clero(37), nunca dejó de mostrar atisbos de realismo y de compromiso con las situaciones vivas de la iglesia hispana. Ojalá llegue un día en que a la vez podamos descubrir las exigencias técnicas a que se veían sometidos sus autores, pero también las huellas de sus peculiares circunstancias que afloran repetidamente en estos textos tan variados y ricos.

NOTAS

1. Parece haber existido originariamente como tal colección si se tiene en cuenta que desde pronto los himnos figuran agrupados con el Salterio y los Cánticos bíblicos en manuscritos especiales, ya mencionados en inventarios desde el siglo IX (Díaz, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, 1983, 178-190). Actualmente se conservan con esta estructura muy escasos manuscritos, algunos de los cuales serán citados luego.
2. Para no complicar excesivamente estas referencias remito a la edición de C. Blume, *Hymnodia Gothica* (Analecta Hymnica Medii Aevi, XXVII) Leipzig 1897 (= Frankfurt 1961), 34 ss., así como al estudio de Pérez de Urbel, cit. nota 8; para Prudencio séame permitido remitir a mi nota en *Corona gratiarum* II, Brugge 1975, 61-70.
3. Concilio IV Toledo, 13 (J. Vives - T. Marín - G. Martínez, *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona 1963, 196-197). La oposición a su uso venía de atrás y era fortísima en medios fervorosos: el temor a resabios priscilianistas, medio en que desde el s. V se habían multiplicado estas composiciones, llevaba a rechazar estas obras de hombres limitando la liturgia a solos textos bíblicos o de antiquísima tradición eclesiástica. Precisamente en el Con. IV Toledo se basa la apertura en esta tradición y sus ejemplos, sanos de herejía como mostraba el *Gloria in excelsis deo*, y otras piezas de similar antigüedad.
4. Creo haber aportado indicios internos suficientes para datar esta puesta a punto y regulación en el año 681 en mi trabajo "La fecha de implantación del Oracional festivo visigótico", *Boletín Arqueológico* (Tarragona), 113-120 (1971-1972) 215-243. La fecha concuerda con una tradición, apoyada en ciertos datos antiguos, de que la regulación y uniformación litúrgica fue obra de Julián de Toledo, de acuerdo con la línea establecida básicamente en el Concilio XI de Toledo, de 675, 3 (*Concilios* cit. nota 3, 356).
5. B. Thorsberg, *Etude sur l'hymnologie mozarabe*, Estocolmo 1962.
6. M.C. Díaz y Díaz, *De Isidoro al siglo XI*, Barcelona 1976, 235-288.
7. A. de Almeida Matos, *Hinos do temporal hispánico*, Coimbra 1977. Es de lamentar que haya quedado inédita una tesis doctoral sobre himnos visigóticos del ciclo temporal sostenida en la Universidad Pontificia de Salamanca en

1966 por el Dr. Celestino Almazán.

8. Valiosas aportaciones, de importancia desigual, en J. Pérez de Urbel, *Bulletin Hispanique*, 28 (1926), 5-21; 113-139; 305-320 y E. Messenger, *Traditio*, 4 (1946) 149-177. En otro orden de cosas son de mucho interés las notas textuales de J. Gil, *Habis*, 7 (1976) 187-211.

9. *Códices* cit. nota 1, 324-325.

10. J.P. Gilson, *The Mozarabic Psalter (ms. British Museum, add. 30.851)*, Londres 1905.

11. Anterior edición en Blume, cit. nota 2, 269-271. Ms. Madrid Bibl. Nac. *10001*, fol. CI (= M en las notas críticas que siguen, en que por razones de simplificación incluyo la mención de fuentes).

12. 2 hac M / *cf. Ioann 14, 6* // 7 tantis (dum) *Blume*: tante M // 11 recto *ego*: directo M // 13 Moysi *lege* Mosi // 13-20 *cf. Ex 14, 13-31* // 15 Srahelíticos M // 20 mergis *Blume*: mersis M // 21-24 *cf. I Reg 30* // 27 custus M // 32 hac M // 34 frustra minitat *Blume*: frustrat minitrat M // 37-40 *cf. I Reg 17, 20-50* // 39 subigiens M // 41-42 *cf. I Macch 3, 3-6* // 43 saluiuica M // 46 murmura M: munera *Blume* // 50 principis M *corr. Blume* // 51 uigeat M *corr. Blume* // 54 *cf. Eph 1, 7* / emtus es *seruaui cum* M: emptus est *Blume* // 56 sacras M *corr. Blume* // 60 uoto *Blume*: üota M

13. Llamo la atención sobre el hecho de que en la doble titularidad *princeps* y *rex*, *princeps* se presenta como el título preferido en toda la literatura de la época (mientras en las acuñaciones se prefiere totalmente *rex*); el epíteto *inclitus* se asienta a lo largo del siglo VII, y aparece en diversas fuentes aplicado a Chindasvinto, Wamba, Ervigio y Egica; en cuanto a *christicola* parece una variante poética del adjetivo *christianissimus* que se aplica ya a Chintila. Véanse mis estudios sobre titulaciones regias respectivamente en *Revista Portuguesa de História*, 16 (1978) 133-141, y *Studi Medievali*, 19 (1978) 317-333.

14. En la forma actual del manuscrito matritense se encuentra en 50-51, como muestra el aparato crítico, una lectura que podría hacer pensar que en una primera versión se hubiera mencionado siempre al monarca en singular. Pero el caso es que en 45 no cabría tal interpretación, excluida completamente por el metro. Dígase otro tanto de 58.

15. *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín 1875, 175, quizás del año 652, aunque las fechas plantean ciertas dificultades; véase J. Vives, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona 1942, 307.

16. Vives, cit. nota anterior, 178 (del año 650).

17. G.C. Miles, *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II*, New York 1952, 348-350. Hay varios tipos.

18. M. Gómez Moreno, *Documentación goda en pizarra*, Madrid 1966, 68, nº XXVIII: *cindasuinti et rec ( )indi reg( )*, con lecturas seguras en la parte que nos interesa; cf. A. Canellas, *Diplomática Hispano-visigoda*, Zaragoza 1979, 199, nº 121.

19. El gobierno de Galicia que Egica encargó a su hijo Vitiza fue el inicio de esta corregencia que duró poco más de dos años (cf. Hist. mozar. a. 754, 44), acaso entre 698-701. A pesar de su escasa duración, y de las raras menciones en las descripciones historiográficas de este tiempo, los testimonios monetales son muy abundantes y se extienden por todo el reino (de Narbona a Tuy, pasando por Valencia, Toledo, Ilíberis, Sevilla, Braga, Mérida y Evora, entre otras cecas), cf. Miles, cit. nota 17, 406-430.

20. Tajón, sent. 5, prol.: "quidam homo pestifer... Froia tyrannidem adsumens aduersus ...Recesuinthum ...christianam debellaturus adgreditur patriam. Huius itaque sceleris causa gens effera Vasconum Pyreneis montibus promota diuersis uastationibus Hiberiae patriam populando crassatur"; Hist. mozar. a. 754, 27: "huius temporibus eclipsim solis stellis meridie uisentibus omnis Spania territat atque incursationem Vasconum non cum modico exercitus damno prospectat"; cf. además Conc. Toledano VIII, 2 (Vives-Marín-Martínez, cit. nota 3, 269), y sobre todo un pasaje de la carta de Tajón de Zaragoza a Quírico de Barcelona, citado abajo notas 31 y 32.

21. No deja de ser sorprendente que este vocablo, que sólo se usa cinco veces en los textos de los distintos Concilios visigóticos (uso por benevolencia del autor el *Léxico de los Concilios visigodos Toledanos*, tesis Sevilla 1975, de J. Mellado Rodríguez), aparece precisamente en el Conc. VIII Toled., del año

653, celebrado por Recesvinto poco después de la derrota de Froya y de la muerte de su padre y corregente Chindasvinto: "nos autem omnes hanc decretorum nostrorum seriem... orthodoxis omnibus ...commendamus obsecrantes enixius ut hanc et reuerenter adimpleant et ab aemulis benigne defendant" (Vives-Marín-Martínez cit. nota 3, 286); la expresión y el sentido se repiten en Conc. Toled. XII (ibid. 384-385) y Conc. Toled. XV (ib. 517). Se usa, aplicado a usurpadores, reales o supuestos, también en Lex visig. 12,2,1 (de Recesvinto).

22. Cf. Isid. Hisp. hist. Goth. 54. 63; Iulian. Tolet. hist. Wambae 9. 10.

23. Las determinaciones de impiedad y paganismo excluyen que se piense en algunas de las frecuentísimas luchas con los francos; tampoco por estos tiempos puede pensarse en las incursiones árabes de comienzos del s. VIII anteriores a la gran invasión de 711 que los asentó en Hispania.

24. No tenemos noticias suficientemente seguras sobre las circunstancias de la sublevación del duque Suniefredo, que pudo haber tenido lugar por estos años, cf. L. García Moreno, *Prosoprografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca 1974, 77; pero no nos consta de ninguna campaña para aplastarlo. La conjura en que participa el obispo de Toledo Sisberto tuvo lugar en 693 y, por tanto, antes de la fecha de esta segunda corregencia, cf. García Moreno, cit. 121-122.

25. Es el poema que lleva por título *pacis redintegratio* (ed. Vollmer, *Monumenta Germ. Hist.*, auct. antiq. XIV, Berlín 1905, 255); en el poema no se ofrece la menor alusión concreta a ningún suceso, por lo que la atribución a tal circunstancia siempre resulta algo insegura.

26. Blume, cit. nota 2, 281-283, que lo reparte en dos siguiendo el manuscrito de donde lo toma (v. 1-44, y 45-88), Roma Vatic. lat. 82 (= V en el aparato). Figura entre los atribuidos a Ambrosio de Milán en PL 17, 1221-1222. No parece necesario recordar que había sido publicado antes de Blume en varias colecciones antiguas de himnos. Incluyo en el aparato la mención de las fuentes.

27. 12 adfectos uenia *Blume*. adfectos ueniam V adfectis uenia *Thomasius* // 13-16 *cf. Gen 14, 9-16* // 16 reducens V: reuehens *uel* redimens *uelit Blume* // 17 gelidi: solidi *scripserim* // 17-20 *cf. Ex 14, 9-31* // 18 confidens *uelim, cf. infra 47* / torrida *dubium* // 21 Amalecitis V *corr. Blume* // 21-24 *cf. Indic 7, 7-24* // 23 gente feroci *Blume*: gentem ferro V gentemque ferro *Thomasius* // 32 humilis V // 35—36 *cf. Mich 4,3* //39 vatum: votum *Thomasius* // 45 bella V // 47 findens *Blume*: fidens V *cf. et 18* // 60 inuadit: incendit *Daniel* // 62 *cf. I Reg 30,3* // 74 pius *Daniel* // 75-76 *cf. Ex 17,9* // 76 Iesus V *i. e.* Iosue.

28. Blume, cit. nota 2, 275-278; se leen en el único códice Madrid BN *10001*, fol. CIII-CV.

29. Pérez de Urbel, cit. nota 8, 235-236: "creería yo que los tres tienen en España su origen". Recuerdo que ya Beda (de arte metrica 19 = PL 90, 172) cita el himno de la sequía y el de las lluvias diluviales, atribuyéndolos por cierto a Ambrosio.

30. *Index Scriptorum Latinorum Medii Aeui Hispanorum*, Madrid 1959.

31. Edición de M. Risco, *España Sagrada*, 31, Madrid 1776, 171 (= PL 80, 727).

32. "Innoxius quippe multorum christianorum sanguis effunditur: alii iugulis, nonnulli missilibus plerique diuersis iaculis sauciantur, innumerabiles multitudo captiuorum abducitur, inmensa spolia subtrahuntur; templis dei infaustum bellum infertur, sacra altaria destruuntur, plerique ex clericatus officio ensibus obtruncantur, atque inhumata canibus auibusque multorum exponuntur cadauera occisorum" (cit. nota anterior).

33. Edición de J.E. López Pereira, *Crónica mozárabe de 754*, Zaragoza 1980, 70: "non solum ulteriorem Spaniam sed etiam et citeriorem... gladio fame et captiuitate depopulat, ciuitates decoras iubenes concremando precipitat, seniores et potentes seculi cruci adiudicat, iubenes atque lactantes pugionibus trucidat".

34. Ciertamente la mención de los ejércitos en fuga, vuelta la espalda al enemigo, es un lugar común; pero de todos modos sorprende que no haya en el poema, a diferencia de lo que se encuentra en algún otro himno, ninguna alusión al rey ni a ninguna otra autoridad.

35. Véase arriba una parte de estos pasajes. Recuerdo que las más de las accio-

nes árabes se llevan a cabo después de la muerte del rey Rodrigo, sin que salgan a su encuentro más tropas leales.

36. Baste citar a fin de cuenta las esquemáticas frases que para los tiempos de Ervigio y Egica dedica a una sequía y a una mortífera epidemia bubónica la Crónica mozárabe a. 754, 37 y 41; cf. también Conc. XVI Toled., 13 (ed. cit. nota 3, 515), Conc. Toled. XVII. 8.

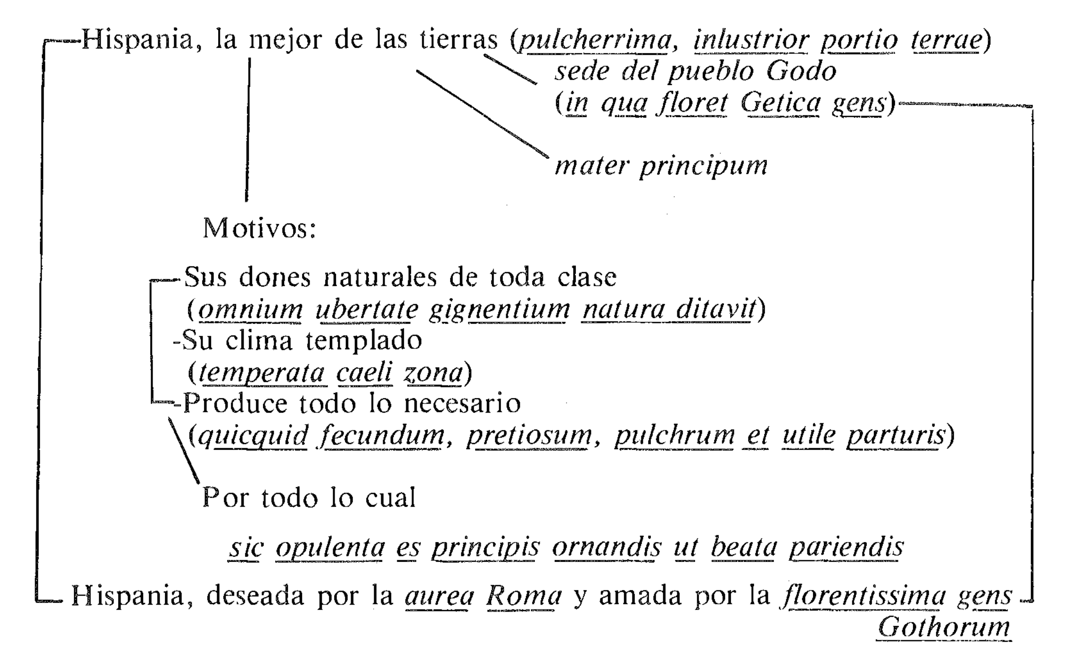
37. Creo haber probado esto en "Literary Aspects of the Visigothic Liturgy", *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford 1980, 61-76.

DE LAUDE ET DEPLORATIONE SPANIE
(estructura y fuentes literarias)

J. Fernández Valverde
Universidad de Sevilla.

En el prólogo al tomo II de la *Historia de España* (Madrid, 1935) D. Ramón Menéndez Pidal realizaba un amplio recorrido por la visión que de España habían tenido los diversos escritores de la antigüedad a partir de Estrabón, visiones que, asépticas o parciales en un primer momento, llegan posteriormente a convertirse en auténticos panegíricos en los que sus autores ensalzan sobremanera el suelo hispánico. Esta tendencia culmina en el famoso Prólogo de S. Isidoro a su *Historia Gothorum*, conocido como *De laude Spaniae*[1], "punto y arranque de toda una tradición nacional española. Inspirado en la antigua descripción e historia de los países, vino a ser modelo a su vez no sólo de los historiadores, sino también de los poetas épicos de la Edad Media"[2].

Han sido varios los estudiosos que han dedicado páginas a las fuentes de este Prólogo[3], y de ellos parece deducirse que se trata de un conglomerado de préstamos, casi un centón, que S. Isidoro mezcla y refunde con mano maestra. Para corroborar o no esta impresión es preciso analizar los textos, empezando, como es lógico, por el del propio Isidoro. Veamos su estructura:



Es una perfecta construcción anular, no sólo en las ideas ("Hispania, la mejor de las tierras" se corresponde con "Hispania deseada y amada"; "Sus dones naturales", con "Produce todo lo necesario") sino también en las palabras (*floret Getica gens/florentissima gens Gothorum; mater principum/principibus pariendis*).

Al final de su *Historia Natural* (37, 201-203) Plinio el Viejo había expuesto algunos siglos antes su alabanza de Italia, tras la que, en segundo lugar, colocaba a Hispania. A él se le ha señalado como "inspirador extrínseco" pero de "influencia lejana e indirecta"(4) sobre S. Isidoro. Examinemos su estructura:

Italia, la mejor de las tierras (*pulcherrima omnium est*)

Motivos:

- -Los habitantes y su carácter
- -Su clima templado
- -Sus dones naturales y lo que produce

Tras Italia, Hispania

En este caso no hay estructura de anillo, pero si se elimina la referencia a los habitantes y su carácter (que S. Isidoro deja para el final de su obra, *Goth.* 67) el cuadro general es enormemente parecido. Teniendo en cuenta que ninguna otra fuente presenta ni por asomo tal semejanza, se puede concluir, por tanto, que S. Isidoro no ha construido su Prólogo en el aire amalgamando materiales de aquí y de allá, sino que se ha hecho con el edificio de Plinio cambiándole el nombre (Hispania por Italia), lo ha perfeccionado con una estructura más acabada (la *Ringkomposition*), ha trocado los detalles que no le gustaban por otros de más calidad o ha rellenado huecos con un nuevo mobiliario.

Ahora, sí; ahora ya puede ir encajando el rompecabezas de sus fuentes; ya no son materiales de desecho, sino escogidos con esmero, los que van a recubrir la fábrica de su Prólogo: Drepanio Pacato, Justino (5), Julio Solino, Silio Itálico, Claudiano, Estacio, San Cipriano... y Virgilio (6).

Detengámonos en este último. Hay que hacer alguna aclaración. Primera: se ha querido ver una "inmediata dependencia del laude isidoriano respecto al elogio de Italia por Virgilio" (7) en *Georg.* II 136-176. Vamos a comprobarlo.

El texto virgiliano está dividido en dos partes de casi la misma extensión. En la primera de ellas, del v. 136 al v. 154, tras exponer que no hay tierra que pueda rivalizar con Italia, equipara a ésta con la Arcadia Feliz de la Edad Dorada mediante dos *correctiones* que tienen su parte positiva en los vv. 143-144

set gravidae fruges et Bacchi Massicus umor
inplevere; tenent oleae armentaque laeta

y 149-150

hic ver adsiduum atque alienis mensibus aestas:
bis gravidae pecudes, bis pomis utilis arbos

En la segunda parte, del v. 155 al v. 172, pasa revista a las grandezas de Italia: primero, las ciudades, ríos, mares, lagos y puertos; luego, sus metales preciosos; después, los pueblos que la habitan; y por último, los grandes perso-

najes que ha dado, cuya máxima expresión es Augusto (v. 170). La *laus* concluye (vv. 173-176) con la invocación a esa tierra (*salve, magna parens frugum, Saturnia tellus*) y los propósitos del autor.

Si lo comparamos con el texto de S. Isidoro podemos ver que no hay ningún paralelismo ni correspondencia estructural o formal entre ellos, sino que la influencia del mantuano es sólo accidental, ni más ni menos que la de otros autores ya citados. Madoz ya lo había notado algunos años antes y lo había dejado casi en sus justos términos. Como veremos más adelante, el influjo virgiliano es de otro tipo.

Segunda aclaración: manteniendo ese carácter de accidentalidad, hay más Virgilio del que se ha señalado. Por ejemplo:

Georg. III 180: aut Alphea rotis praelabi flumina Pisae
Aen. X 179-180: hos parere iubent Alpheae origine Pisae, urbs
Etrusca solo
Georg. III 19: cuncta mihi Alpheum linquens lucosque Molorchi
Aen. III 694-5: Alpheum fama est huc Elidis amnem
occultas egisse vias subter mare
Georg. III 202-3: hinc vel ad Elei metas et maxima campi
sudabit spatia et spumas aget ore cruentas
Aen. VI 587-9: quattuor hic invectus equis et lampada quassans
per Graïum populos mediaeque per Elidis urbem
ibat ovans divomque sibi poscebat honorem
Georg. I 59: Eliadum palmas Epiros equarum
Georg. III 49-50: seu quis Olympiacae miratus praemia palmae
pascet equos seu quis fortis ad aratra iuvencos
Georg. III 306-7: quamvis Milesia magno
vellera mutentur Tyrios incocta rubores

Conviene precisar en este punto que ni en Plinio ni en S. Isidoro se dan las *laudes* tópicas que se consagrarán en la Edad Media según el modelo que esquematizó Curtius [8]. Les faltan algunas de sus características. Más se les aproximan la de Virgilio y, ya posteriormente, en España, la del Tudense. Aquí sólo hay exaltación de la tierra y de lo que en ella nace(*).

Seis siglos más tarde D. Rodrigo Jiménez de Rada, el Toledano, va a recoger la herencia precedente y a fijar el modelo de *laus Hispanie* que a partir de él se repetirá sistemáticamente en la historiografía española [9]. En el cap. XXI del libro III de *De rebus Hispanie*[10], al narrar la desaparición del reino visigodo, introduce su alabanza de España, que él llama *conmendatio Hispanie*. También utiliza el Toledano una construcción anular para enmarcar su *laus*. Tras un grito de dolor y la aceptación del irreparable hecho consumado (*Pro dolor! Hic finitur gloria Gothice maiestatis*), añade: *que pluribus bellis regna plurima incuruauit, "uno bello" uexilla sue glorie inclinauit*. Tras desarrollar a continuación esas *pluribus bellis* (en Escitia, Ponto, Asia, Macedonia... contra Ciro, Atila, etc.), insiste en que tan gran poder *"uno bello" consumauit*, y extrae su moraleja (*ut discant omnes*) contra el pecado de la soberbia con un par de citas bíblicas. En este punto comienza la *conmendatio Hispanie*, y al final de ella y del capítulo cierra la conclusión volviendo a insistir en la idea de la causa interna de su ruina y de la derrota en una sola batalla: *Hoc ergo regnum tam nobile... patrie gladio in se uerso... subcubuit "uno impetu" uix*

incepto.

Este marco de la *laus* no tiene más remedio que recordarnos el comienzo del *Epodo* XVI de Horacio en el que se hace una relación de los pueblos vencidos por la misma Roma que ahora se ve abocada al desastre por sus propias fuerzas: *suis et ipsa Roma viribus ruit* (v. 2).

La alabanza propiamente dicha del Toledano comienza exaltando las virtudes de España, pero ya no por concesión de la naturaleza, como en S. Isidoro, sino de Dios, que otorgó diferentes características a cada país, pero que en España *omnium desiderabilium copia ubertauit*; y esto fue lo que hizo que los Arabes, tras recorrer, conquistar y comparar diversas partes de Asia y Europa, la prefieran a todas *eo quod inter omnes mundi prouincias specialibus ubertatis titulis redundabat.*

Prosigue la *laus* con los límites y las posesiones que tuvo en la Galia y en Africa; pasa a los ríos y aguas, se demora en los dones naturales, despacha en dos líneas el carácter de sus habitantes y concluye volviendo a los ríos.

Dejando al margen las conclusiones ideológicas o historiográficas que de estos textos se puedan extraer[11], queda una idea que subyace en ellos con más o menos claridad: es la visión de la España goda como tierra en la que se desarrolla la Edad Dorada. Están, primero, las palabras (*sacra, felix, fecunda; gaudet ac floret* en S. Isidoro; *fecunda, amena, deliciosa, copiosa, fertilis; copia, ubertas, libertas, humor, riuus, fons* en el Toledano), palabras que en la tradición clásica han caracterizado esa Edad Dorada. Y luego, las ideas: sus bienes son naturales, su clima es primaveral, produce todo lo necesario y no tiene que envidiar a nadie, no hay casi intervención del hombre... Es la visión que S. Isidoro tiene de España en tiempo presente: la que, siglos más tarde, el Toledano, desde la perspectiva histórica de la desaparición del reino godo, añorará como paraíso perdido (*quasi paradisus Domini*). No es una Edad Dorada en plenitud, con todas sus características [12], sino una idea latente que no acaba de salir totalmente a la luz, pero que impregna indeleblemente el tono general. Es aquí donde se puede hablar de influencia de la *laus* de Virgilio, en la que "Italia es la *Saturnia tellus*, la encarnación de los bienes de la Edad de Oro"[13], y además es esta idea el principal lazo de unión entre el Prólogo isidoriano y la *conmendatio* de D. Rodrigo.

Un breve apunte para finalizar. El Toledano es el primer autor que une a la *laus Hispanie* la *deploratio* por el derrumbe del reino godo. La *Chronica Muzarabica* (45 12-36) (14) había sido la iniciadora de estas *deplorationes*, y precisamente de ella toma el Toledano algunos pasajes en su cap. XXII del libro III. Sin entrar en más detalles[15], lo que principalmente llama la atención del lector desde el punto de vista formal es el estilo bíblico y clausular que la caracteriza y con el que D. Rodrigo establece fuertes contrastes entre sus dos capítulos. Véase el siguiente ejemplo en el que resalta el final métrico y la rima:

conmendatio	*deploratio*
fecunda frugibus,	populis uacua
amena fructibus,	sanguine plena,
deliciosa piscibus,	fletu madida,
sapida lacticiniis,	ululatu clamosa,
clamosa uenationibus,	aduenis hospita,

gulosa armentis et gregibus,
superba equis,
comoda mulis,
priuilegiata castris,
curiosa uino,
deses pane,
diues metallis,
copiosa oleo,
leta croco

ciuibus peregrina,
nudata incolis,
orbata filiis,
confusa barbaris,
infecta sanguine,
stupida uulnere,
destituta munimine,
et suorum solatio desolata.

o simplemente

Paruuli alliduntur,
adolescentes cedibus inuoluuntur,
iuuenes gladiis extinguntur
uiri preliis prosternuntur,
senes excidio consumuntur.

Con este estilo, que también aparece en otros momentos de su obra(16), el Toledano consigue dar mucha más intensidad a su lamento por España.

Espero tener pronto ocasión de dar a conocer un estudio más completo —actualmente en realización muy avanzada— y que excede los límites de esta comunicación.

NOTAS

(1) Utilizo la ed. de Mommsen, *Mon. Germ. auct. ant.* XI, p. 267.

(2) E.R. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, Méjico, 1955, p. 229.

(3) J. Madoz, "De laude Spanie. Estudio sobre las fuentes del prólogo isidoriano", *Razón y Fe*, 494, Marzo, 1939, pp. 247-257; "Ecos del saber antiguo en las letras de la España visigoda", *ibidem*, 518, Marzo, 1941, pp. 229-231; J.A. Maravall, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, 1964, pp. 17-22.

(4) J. Madoz, "De laude...", pp. 250 y 251.

(5) Plinio también es fuente de Justino. Cf. la ed. del lib. XXXVII de Plinio de Saint-Denis, "Les Belles Lettres", Paris, 1972, p. 188.

(6) Cf. los artículos citados de Madoz, aunque los pasajes que cita son a veces demasiado extensos.

(7) Maravall, *op. cit.*, p. 20. Alude al artículo de J.L. Romero, "San Isidoro de Sevilla: su pensamiento histórico-político y sus relaciones con la historia visigoda", *C.H.E.*, VIII, p. 57, n. 27, en el que éste se extraña de que el "paralelismo —que me parece evidente— no ha sido destacado" por Ménendez Pidal.

(8) *op. cit.*, pp. 228-229.

(*) Una vez redactada esta comunicación he tenido acceso al libro de C. Rodríguez Alonso *Las historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, estudio, edición crítica y traducción, León, 1975, que no documenta ninguna fuente nueva sobre las de Madoz. Por otra parte, si bien en la p. 115, n. 240 afirma de pasada que la estructura de Plinio está próxima a la del trozo isidoriano, en la siguiente se contradice al opinar que "más que de una dependencia formal de Plinio se debe hablar de una dependencia de contenido".

(9) J.A. Maravall, *op. cit.*, p. 23.

(10) La última edición publicada es la de Lorenzana, *Roderici Toletani Antistitis Opera*, Madrid, 1793. Utilizo la mía (Tesis Doctoral, Sevilla, 1978).

(11) J.A. Maravall, *op.cit.*, pp. 21-22.

(12) Para un estudio a fondo de la Edad de Oro, cf. V. Cristóbal, *Virgilio y la temática bucólica en la tradición clásica*, Madrid, 1980, pp. 440-524.

(13) L.P. Wilkinson, *The Georgics of Virgil*, Cambridge, 1969, p. 87.

(14) Utilizo la ed. de I. Gil en *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, 1973, I, pp. 15-54.

(15) L.A. García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, pp. 27-29; L. García de Valdeavellano, *Historia de España, I. De los orígenes de la baja Edad Media*, Madrid, 1980, pp. 369-370.

(16) Américo Castro, *La realidad histórica de España*, ed. renovada, Méjico, 1962, pp. 413-417.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

MOSAICOS HISPANOS DE LA EPOCA DE LAS INVASIONES BARBARAS. PROBLEMAS ESTETICOS.

J.M. Blázquez

La llegada en el año 409 a la Península Ibérica de los suevos, vándalos, alanos y visigodos, ocasionó cambios importantes en la vida de sus habitantes. Hidacio (46), que presenció los acontecimientos que narra, escribe: *barbari, qui in Hispanias ingressi fuerant, caede depraedantur hostili*, y más adelante (48):

Debacchantibus per Hispanias barbaris et saeviente nihilominus 'pestilentiae malo opes et conditam in urbibus substantiam tyrannicus exactor diripit' et miles exhaurit: 'fames dira grassatur', adeo 'ut humanae carnes ab humano genere vi famis fuerint devoratae: matres quoque necatis vel coctis' per se 'natorum suorum sint pastae corporibus. Bestiae occisorum gladio fame pestilentia cadaveribus adsuetae quosque hominum fortiores interimunt' eorumque carnibus pastae passim in humani generis efferantur interitum. et ita 'quattuor plagis ferri famis pestilentiae bestiarum ubique in toto orbe saevientibus praedictae a domino per prophetas suos adnuntiationes implentur.'

Este testimonio coincide con lo que afirmó también años después Isidoro de Sevilla en su *Historia Wandalorum* 295-296, que dice:

Aera CCCCXLVI Wandali, Alani et Suevi Spanias occupantes neces vastationesque cruentis discursibus faciunt, urbes incendunt, substantiam direptam exhauriunt, ita ut humanae carnes vi famis devorarentur a populis. edebant filios suos matres: bestiae quoque morientium gladio, fame ac peste cadaveribus adsuetae etiam in vivorum efferebantur interitum atque ita quattuor plagis per omnem Spaniam saevientibus divinae iracundiae per prophetas scripta olim praenuntiatio adinpletur.

La antropofagía en la Hispania en estos terribles años de la invasión, ha sido confirmada por fuentes griegas, como Olimpiodoro, *frag.*30, que escribe su obra hacia el año 425; por lo tanto, antes de que lo hiciera Hidacio. Según este autor (49) el resultado de las invasiones fue: *subuersis memorata plagarum grassatione Hispaniae provinciis.*

No vamos a describir los años llenos de calamidades descritos laconicamente por Hidacio, hasta el establecimiento de los visigodos[1]; tan sólo nos proponemos estudiar el cambio acelerado, como resultado de la invasión en algún aspecto concreto cultural, como es el arte de los mosaicos, de finales del siglo

IV y del siguiente.

Un excelente conocedor del arte antiguo, el prof. R. Bianchi Bandinelli[2], escribe sobre la disgregación del arte antiguo en general, refiriéndose en concreto a la Península Ibérica:

"A finales del siglo IV sobreviene también en la Península ese fenómeno de disgregación que caracteriza a todas las regiones del Imperio Romano. Elementos iconográficos recibidos, incluso por azar, de otras regiones se mezclan a formas espontáneas de arte popular, aunque los productos de las diversas zonas terminasen por reunirse. Pero en la Península Ibérica esta disgregación de los esquemas iconográficos tradicionales adquiere un aspecto particular; podemos recordar a este respecto el mosaico del "Dominus Dulcitius" procedente de la Tarraconense (Museo de Pamplona), y el que aparece firmado *ex officina Anniponi,* que procede de la Lusitania (Museo de Mérida). Ambos proceden de grandes villas de terratenientes. El del "Dominus Dulcitius", encontrado en una villa cerca de Tudela, nos muestra al señor, nombrado en la inscripción, en la caza, rodeado de formas vegetales esquemáticas. Es verosímil que la iconografía haya sido tomada de una de las fuentes de plata que representan a un soberano a caballo entregándose frenéticamente a la caza, típica de la producción sasánida del siglo IV (que se prolonga hasta el siglo VI). La región de Tudela está próxima al golfo de Vizcaya, donde el comercio marítimo pudo aportar telas o argentería irania".

En el caso del mosaico del "Dominus Dulcitius", no somos de la opinión[3] de que tenga alguna relación con las copas sasanidas; es más logico relacionar el tema con los mosaicos con escenas de cacerías, o con las representaciones del mismo tema sobre vidrio o con el significado de un determinado *status* social, que tenían estas escenas entre los grandes terratenientes[4].

Esta descomposición de las formas antiguas del arte responde sin duda a un cambio en la mentalidad de los habitantes del Imperio Romano, a partir de la época de Teodosio y de sus hijos, y se extendió a lo largo del siglo V. Vamos a analizar unos cuantos ejemplos, como son los mosaicos de Dionysos y Ariadna de Mérida, (fig. 1) y de Baños de Valdearados (Burgos); (fig. 2) el dionisiaco de Alcalá de Henares; (fig. 3) el de Estada (Zaragoza), (fig. 4) y el de Santiesteban del Puerto (Jaén), (fig. 5) que responden a unas corrientes artísticas diferentes a las que se detectan en los mosaicos hispanos de la segunda mitad del siglo IV.

Una de las joyas musivarias del Bajo Imperio es el mosaico de Dionysos y Ariadna, hallado en la capital de Lusitania, *Emerita Augusta,* que lleva la firma del taller: *Ex OFFICINA ANNI PONI.* A. Blanco[5] hace ya más de 30 años lo describía en los siguientes terminos:

"El asunto de este mosaico es, una vez más, el encuentro de Diónysos y Ariadna que venimos tratando. En el centro del cuadro Pan desnuda a la joven para mostrársela a Diónysos, que aparece a la derecha en postura frontal, apoyado en un alto tirso. Una pantera vuelve la cabeza para beber el líquido que se derrama de un jarro que el dios lleva en la mano derecha. Entre Diónysos y Pan, una ménade, con *nebrís* terciada sobre la túnica, abre los brazos en gesto análogo al de *ovium custos.* Sobre el fondo blanquecino resaltan sin estridencias los tonos ocres de las carnes y los paños de las figuras. Los espacios vacíos están rellenos de sexifolios inscritos en círculos (algunos con arcos entre

los pétalos), círculos con cruces, y otros adornos más sencillos. Al costado de Ariadna yace un kántharos, y a lo largo de la base del cuadro, como infantil estilizacion del mar, corre un caulículo. El mosaico ostenta una firma de taller, *EX OFFICINA ANNI PONI*. Aunque todas las figuras están dispuestas en rígida actitud frontal, cada una conserva rasgos tradiconales; v. gr.: Ariadna cruza las piernas, como en las representaciones clásicas del tema.

A primera vista diríase que mosaico de tan tosco dibujo ha de ser bárbaro producto de un taller local, confeccionado en un momento de poca relación entre las provincias romanas, en el ocaso de la Edad Antigua. Mosaicos un tanto semejantes a éste han sido fechados en el siglo cuarto, sobre la supuesta base de que por entonces el arte en general atravesaba una época de sequedad y decadencia, que unos miraban con desdén como ruina del arte antiguo y otros como prehistoria del arte medieval. Gracias al interés que las generaciones últimas han puesto en el estudio del siglo cuarto, podemos hoy fechar en dicha centuria los mosaicos de Orfeo de Zaragoza, Quintana del Marco (León), etc., que nos enseñan cuál era el estilo de una época a la que difícilmente puede pertenecer el mosaico de Mérida. Su autor, Annius Ponius, con alegre despreocupación, trataba las figuras como si fuesen residuos de mesa caídos sobre un pavimento blanco, género que los mosaístas clásicos llamaban *asároton oíkos*. De sus dibujos se han evaporado las sombras que antes de su tiempo prestaban una apariencia de volumen a los cuerpos; los pliegues de las ropas aparecen reducidos a líneas esquemáticas, diseñadas como a pluma, última consecuencia de los "surcos" del siglo tercero avanzado, y de los "pliegues de cebolla" del siglo cuarto, bien ilustrados en la vestidura talar del Ofeo de Zaragoza. La misma distancia que hemos observado en el tratamiento de los paños, separa a las panteras de estos dos mosaicos: la piel de la pantera emeritense está tachonada de lunares, con un puntito blanco en el centro, igual que la de Zaragoza; pero, comparada con ésta en su volumen, parece estirada y muerta como una alfombra.

Y, sin embargo, en el ambiente de otros mosaicos que luego citaremos, el de Mérida ostenta refinados caracteres. La figura de Ariadna parece un lejano reflejo de la belleza copta, (fig. 6) que en la Baja Antigüedad desplazó al desnudo clásico que vemos en la Ariadna de Baltimore. El nuevo canon de belleza femenina prefería hombros huídos, cintura breve, cadera redonda y miembros cortos y afilados. Más fiel todavía a este canon oriental es la figura alada del Triunfo de Baco de Tarragona, Ariadna luce además el tocado piramidal puesto en boga por el siglo cuarto, como una de las orantes del frente de un sarcófago de la Fábrica de Tabacos de Tarragona, que nos ofrece, de paso, un dibujo lineal de ropajes, semejante al de nuestro mosaico. Por su parte, Diónysos viste *tunica angusticlavia* y calza sandalias cubiertas de rayas, un conjunto que tiene incontables equivalencias en pinturas y mosaicos de muy baja época; v. gr.: mosaicos de Santa Maria Maggiore, San Apolinare Nuovo, etc. Su rostro cejijunto coincide de manera extraordinaria con el de Ge, de un mosaico de Beit Jibrin, en Palestina que no puede ser anterior al siglo VI. Y, por último, la figura de Pan de nuestro mosaico parece dibujada con un cartón contemporáneo de otro de la Puerta de Damasco, de Jerusalén, de fines del siglo quinto o principios del sexto. Los caracteres paleográficos de la inscripción,

EX OFFICINA
ANNI PONI,

denuncian también una fecha muy baja. En medio de las letras clásicas, Annius Ponius deslizó más de una F que rebasa el renglón alto del epígrafe, señal posterior al año 300; una P tardía con adorno (*empattement*), y varias enes muy singulares. El manuscrito de San Hilario, en el Vaticano, fechado gracias al copista antes del año 510 (y, por tanto, no muy anterior a esa fecha), constituye la única referencia para las efes de esta inscripción, que en dicho manuscrito son idénticas.

Los rasgos que hemos observado nos parecen suficientes para situar este mosaico en época muy posterior a Teodosio. Con él deben agruparse otros muchos más toscos, que recuerdan a los africanos de Tabarka, repletos de inscripciones y ornamentos nacidos del *horror vacui*. El mosaico de Estada, que se conserva en el Museo de Zaragoza, contiene en el fondo de la escena figurada una porción de adornos circulares análogos a los del mosaico de Mérida, pero su dibujo es tan sorprendente que sólo mediante gran esfuerzo podemos vincularlo a la tradición clásica, a pesar de su inscripción virgiliana, *dividimus muros et moenia pandimus urbis*. De la misma rudeza hace alarde el mosaico del "propietario" de la villa catalana de Tossa (figs. 7-9), con la firma de taller, *EX OFFICINA FELICES*. La contemplación de estos mosaicos lleva a nuestro ánimo la convicción de que Annius Ponius hubo de sentirse orgulloso de su mosaico de Mérida, que rayaba a la misma altura que las obras bizantinas provinciales del Mediterráneo oriental.

A. Blanco acertadamente ha señado algunas de las características artísticas de este mosaico, que no se encuentran en mosaicos anteriores hispánicos, ya fechados en el Bajo Imperio, como son:

1) El fondo cubierto de motivos geométricos.
2) El caulículo.
3) La rígida actitud frontal de las figuras, que conservan rasgos tradicionales[(6)].
4) El uso del género, llamado *asdraton oikos*.
5) La ausencia del sombreado.
6) El esquematismo de los pliegues del vestido.
7) El nuevo cambio de belleza femenina.

La introducción del nuevo canón de belleza femenina, procedente del Oriente, y más concretamente, del mundo copto, no es motivo de extrañeza, ya que otros mosaicos hispanos del Bajo Imperio acusan influencias orientales[(7)], como los mosaicos con representaciones de Eros y Psique y de Venus, de la villa de Fraga (Huesca), un mosaico de Daragoleja con emblema (Granada), un cuarto de Baños de Valdearados; el mosaico de La Almunia de Doña Godina (Zaragoza), y el de *Dulcitius* de la villa de el Ramalete.

Prudencio en su *Hamartigenia* (283-284) menciona las sedas importadas del Oriente, y los tejidos brocados, que debían tener la misma procedencia. El Oriente era visitado por los hispanos, como Orosio, y Eteria, si es que fue de origen hispano. Concepciones típicamente orientales documentadas en pavimentos de Antioquía se documentan en mosaicos sorianos del siglo IV.

El mosaico báquico de Baños de Valdearados[(8)] es también una de las pie-

zas mejores en su género de las aparecidas en la Península Ibérica. En la parte superior se representa el cortejo de Dionysos. De las 1O figuras, que intervienen en la composición, salvo una colocada de perfil, todas las restantes lo estan de frente al espectador. Los pliegues del vestido de Dionysos y de Ariadna estan representados de manera esquemática e imitando tablas. El fondo de la composición está cubierto de triángulos de cruces y de rosetas.

En el cuadro inferior marcha sobre un carro Dionysos, acompañado de Pan y de una ménade. Las tres figuras estan colocadas de frente, y el fondo cubierto de pájaros y de rombos. El estilo de todas estas figuras es de gran originalidad, viveza, colorido, variedad y elegancia, con rasgos un tanto *naiv*, que no son sino pruebas de un gusto refinado, y superelegante, que se diferencia claramente del arte de los mosaicos de fecha anterior, con la *pompa triumphalis*, varios como los de Zaragoza, (fig. 10) del tiempo de los Antoninos[9], de Torre de Palma, Portugal[10], (fig. 11) de época de Constantino; de Ecija[11], fechado entre los años 220 y 240; de Itálica[12], datados en la segunda mitad del siglo II o en los comienzos del siguiente; el de Tarragona, de finales del siglo III o de comienzos del siguiente, y el de Alcolea (Córdoba)[13], todos los cuales pertenecen a un arte diferente.

El estilo de las figuras del mosaico de Baños de Valdearados encaja perfectamente con una sociedad de gustos esquisitos, en el vestido, en el peinado, en las joyas, y en el uso de afeites y de coloretes en el rostro, como era la hispana y en general la romana, tal como la describe Prudencio en su *Hamartigenia* (265-329) y Paciano en su tratado sobre La penitencia X. El primer autor dice así:

Nec enim contenta decore
ingenito externum mentitur femina formam,
ac uelut artificis domini manus inperfectum
os dederit, quod adhuc res exigat aut yacinthis
pingere sutilibus redimitae frontis in arce,
colla uel ignitis sincera incingere sertis,
auribus aut grauidis uirides suspendere bacas.
Nectitur et nitidis concharum calculus albens
crinibus aureolisque riget coma texta catenis.
Taedet sacrilegas matrum percurrere curas,
muneribus dotata dei quae plasmata fuco
inficiunt, ut pigmentis cutis inlita perdat
quod fuerat falso non agnoscenda colore.
Haec sexus male fortis agit, cui pectore in arto
mens fragilis facili uitiorum fluctuat aestu.
Quid, quod et ipse caput muliebris corporis et rex,
qui regit inualidam propia de carne resectam
particulam, qui uas tenerum dicione gubernat,
soluitur in luxum? Cernas mollescere cultu
heroas uetulos, opifex quibus aspera membra
finxerat et rigidos durauerat ossibus artus.
Sed pudet esse uiros. Quaerunt uanissima quaeque
quis niteant, genuina leues ut robora soluant.
Vellere non ouium sed Eoo ex orbe petitis

ramorum spoliis fluitantes sumere amictus
gaudent et durum scutulis perfundere corpus.
Additur ars ut fila herbis saturata recoctis
inludant uarias distincto stamine formas.
Vt quaeque est lanugo ferae mollissima tactu
pectitur. Hunc uideas lasciuas praepete cursu
uenantem tunicas, auium quoque uersicolorum
indumenta nouis texentem plumea telis;
illum pigmentis redolentibus et peregrino
puluere femineas spargentem turpiter auras.
Omnia luxus habet nostrae uegetamina uitae,
sensibus in quinque statuens quae condidit auctor.
Auribus atque oculis, tum naribus atque palato
quaeritur infectus uitiosis artibus usus.
Ipse etiam toto pollet qui corpore tactus
palpamen tenerum blandis ex fotibus ambit.
Pro dolor! Ingenuas naturae occumbere leges
captiuasque trahi regnante libidine dotes!
Peruersum ius omne uiget, dum quidquid habendum
omnipotens dederat studia in contraria uertunt.
Idcircone, rogo, speculatrix pupula molli
subdita palfebrae est, ut turpia semiuirorum
membra theatrali spectet uertigine ferri
incestans miseros foedo oblectamine uisus?
Aut ideo spirant mediaque ex arce cerebri
demittunt geminas sociata foramina nares,
ut bibat inlecebras male conciliata uoluptas
quas pigmentato meretrix iacit inproba crine?
Num propter lyricae modulamina uana puellae
neruorumque sonos et conuiuale calentis
carmen nequitiae patulas deus addidit aures
perque cauernosos iussit penetrare meatus
uocis iter? Numquid madido sapor inditus ori
uiuit ob hanc causam, medicata ut fercula pigram
ingluuiem uegetamque gulam ganeonis inescent,
per uarios gustus instructa ut prandia ducat
in noctem lassetque grauem sua crapula uentrem?
Quid durum, quid molle foret, quid lene, quid horrens,
quid calidum gelidumue, deus cognoscere nosmet
ad tactum uoluit palpandi interprete sensu.
At nos delicias plumarum et linea texta
sternimus atque cutem fulcro attenuante polimus.

El mosaico de Estada[14] es el más tosco de todos los mosaicos aparecidos en Hispania y el más reciente, quizás, del siglo VI.

Está, al igual que el citado mosaico de Baños de Valdearados, dividido en dos cuadrados. En el superior hay dos hombres, con el cuerpo pintado de negro; uno de ellos está colocado de frente y las piernas de perfil, lo que es ya

una inexactitud. La mano derecha sostiene un pájaro y la izquierda levanta un círculo dividido en cuatro compartimentos. El fondo está cubierto con una granada, una palma y un arbusto. Todas las figuras están debajo de un frontón triangular, decorado con dos palomas afrontadas en el centro. Escenas situadas debajo de un frontón son frecuentes en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio; baste recordar el citado mosaico de Baños de Valdearados con la *pompa triumphalis*, y los dos mosaicos con Aquiles en Skyros (fig. 12) de Pedrosa de la Vega (Palencia)[15] y de Santiesteban del Puerto. Del segundo varón, todo él también en negro, sólo se representa el busto. El fondo está decorado con granadas con círculos, subdivididas en cuatro triángulos con círculos y con rombos en el centro, con cruz gamada y con corona. Recorre el cuadro los versos de Virgilio (*Aen.* 234): *dividimus muros et moenia pandimus urbis,* lo que indica que en una fecha tan avanzada como la primera mitad del siglo VI, los latifundistas hispanos conocían a las obras de Virgilio, por leerlas.

Paciano, el obispo de Barcelona, sabía de memoria a Virgilio (*Epist.* II 4.41), al igual que un amigo de S. Agustín (*De anim. et orig.* I.13.20).

La superficie inferior del mosaico está adornada con coronas, círculos con rombos y círculos inscritos, círculos con círculos de menor tamaño y con rombos tangenciales por los ángulos, con cruz gamada, triángulo y fruto. Este mosaico prueba una falta absoluta en el dominio del dibujo en las figuras humanas. El fondo está cubierto de figuras dispuestas al azar, sin orden, ni jerarquía alguna. Llama la atención del espectador las hileras de círculos superpuestos de la parte inferior, que indican que hay que rellenar el espacio y se cubre con grandes círculos, que señalan carencia de un buen gusto en la composición. Esta decoración de coronas aparece por vez primera en un mosaico de Tossa del Mar, en el siglo IV.

En el mosaico de Estada se ha llegado a la total perdida del sentido clásico, a recargar la composición con un gusto pueblerino y primitivo, abusando de las coronas y granadas. El marco prueba una impericia manifiesta en el dibujante en el diseño geométrico. Pertenece probablemente al siglo VI.

De más importancia aun para conocer las corrientes artísticas y culturales es el mosaico de Santiesteban del Puerto, fechado hacia mediados del siglo V, o poco después. En él se representan tres escenas. Una es la coronación de Apolo por las musas, después de haber vencido en la competición a Marsias, que está suspendido del árbol, mientras le desuella el escita[16]. Todas las figuras están colocadas de frente. Son de un gran infantilismo en la realización de las figuras, que indican una torpeza grande en la ejecución de las diferentes partes del cuerpo, como brazos, las piernas y las cabezas, que son de diseño infantil. En el panel alto de esta composición debe haberse colocado un tema dionisíaco, pues se ve una pata de cabrito. La escena está hoy perdida. La hilera de cabezas, que decoran el lado derecho son igualmente muy infantiles. La escena principal es el conocido tema de Aquiles en Skyros, colocada dentro de un frontón. Todas las figuras llevan los pliegues diseñados a tablas. Los pies están ejecutados con una gran tosquedad, y son de tamaño desproporcionado. Una leyenda colocada debajo de la escena dice:
PYRRA / FILIVS / TETIDIS / CIRCE / DEI DAMIA / MOEDIA. ISTE ENIM OMNES VIRGINESQUE SUNT MV/LIERES FILIAE SVNT NAM LYSIDES FILIVS PRIAM.

Estos nombres escritos debajo de las figuras podían indicar los nombres de cada uno de los personajes. Serían "pies de fotos", lo que sería quizás un indicio de que las personas que contemplaban el mosaico habían ya perdido el conocimiento de la escena.

Estos pies se han colocado en otros mosaicos del Bajo Imperio, como en el de la lucha de Teseo con el Minotauro, de la Villa de Teseo de Nueva Paphos, y los mosaicos de la sala principal de la Casa de Aion con el triunfo de Dionysos, la competición entre Apolo y Marsias, el concurso de belleza entre Casiopeia y las Nereidas: Doris, Tetis, Galateia, Zeus, Atenea, Bythos y Pontos, Leda y el cisne, nacimiento y educación de Dionysos[16 a].

Artísticamente este mosaico está en la línea de los anteriores y prueba un corte total con los gustos artísticos de épocas anteriores, incluso con el gusto de mosaicos teodosianos, como el citado de Pedrosa de la Vega, con el mismo tema.

Sin embargo, esta sociedad hispana seguían teniendo un conocimiento bueno de la mitología y de las leyendas greco-romanas[17]. (fig. 13) Baste recordar que de los grandes mitos griegos representados en New Paphos en el Bajo Imperio, en la citada Casa de Aión, tres de ellos, el triunfo de Dionysos y Marsyas, y Leda y el cisne se repetían en Hispania; el último en un mosaico hallado en Alcalá de Henares; probablemente por ser en su mayoría pagana la sociedad hispana, ya que, según la tesis de M. Díaz y Díaz, el cristianismo no hizo hasta el siglo VII un intento fuerte de cristianizar a la población, como lo indica la obra *De correptione rusticorum*, de Martin Dumiense. J. N. Hillgarth[18] es de la opinión de que en el Bajo Imperio el cristianismo había dado pocos avances y estos se habían concentrado en la Bética principalmente. Otra de las causas de esta pervivencia pagana está seguramente en que la sociedad hispana del Bajo Imperio era conservadora en sus gustos, como lo sugiere el vestido, ya caido en desuso, del *dominus* de Tossa del Mar[19]. Hispania estaba alejada del eje Rhin-Danubio-Constantinopla-Asia Menor, que se convirtió en el eje del Imperio al final de la Antigüedad. Tampoco tuvo un ejército numeroso que atrajera el dinero.

En los concilios visigodos son frecuentes los cánones que se refieren a la pervivencia del paganismo entre la sociedad hispana. Así el Concilio III de Toledo, celebrado en el año 589, en su canón XVI afirma: *quoniam pene per omnem Spaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit.* Se ordena la investigación a obispos y jueces *Si qui vero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint vel familiae suae prohibere noluerit, ab episcopo et ipsi a comunione pellantur.* En la citada obra *De correptione rusticorum* se ve que la sociedad a la que está dirigida el libro es aun pagana[20]. Este conservadurismo de la sociedad hispana de los siglos IV-V, queda bien reflejado en la abundancia de temas mitológicos en los mosaicos, al revés de lo que sucede en Africa[21]. Poetas tan clásicos como Prudencio[22], y Merobaudes, presuponen una fuerte educación clásica, extendida por la Península Ibérica. Sin embargo, sería una exageración, que no responde a la realidad, el defender que la sociedad hispana del Bajo Imperio, estaba apartada de las corrientes culturales del resto del Imperio. Es verdad que en la legislación teodosiana referente a Hispania no quedan reflejados los grandes problemas del Bajo Imperio, pero la sociedad hispana mantenía relaciones intensas con las restantes provincias. Así la noble-

za hispana estaba bien relacionada con la romana, como han demostrado Chastagnol, Stroheker y García Moreno. Un clan hispano gobernó con Teodosio todo el Imperio. Ya nos hemos referido a los viajes de hispanos al Oriente y al influjo artístico del Oriente en los mosaicos. En los cinco volumenes que hemos publicado del *Corpus* de mosaicos romanos de España ha quedado bien señalado el impacto artístico de la musivaria africana[23], (fig. 14) principalmente en los motivos de orlas, como sugieren A. Balil y X. Barral.

A finales del siglo IV se observa un cambio radical en el gusto en el arte de los mosaicos; baste recordar el mosaico dionisiaco de Alcalá de Henares, con Dionysos ebrio, apoyado en Ampelos, acompañado de una ménade danzando y de un sátiro. Se fecha la casa donde apareció esta excepcional pieza, a comienzos del siglo V, aunque es probable que perviviera hasta finales de la centuria[24]. Tres figuras, las centrales, están todas ellas en posición frontal. Dos de ellas, la ménade y el sátiro, visten túnicas transparentes, como las ménades de un mosaico báquico de Mérida, (Figs.15-17) que A. Blanco[25] fecha en la segunda mitad del siglo IV. Estas túnicas están citadas por el poeta hispano Prudencio en su obra *Hamartigenia* (293-294), escrita entre los años 398-400: *Hunc videas lascivas praepete cursu venantem tunicas.*

Dato interesante, en función de establecer talleres de mosaicos, es la corona de racimos de vid que llevan Dionysos y Pan, que también corona la cabeza de Dionysos sobre el carro en el mosaico de Baños de Valdearados. Entre los mosaicos de esta villa de Alcalá de Henares, llamada Casa de Baco, descuella una fila de coperos en las que la composición de las formas en las piernas y manos es evidente.

Este mosaico y el de Dionysos, al igual que el de Dionysos y Ariadne de Mérida, es importante por demostrar, como este fenómeno artístico de la descomposición de las formas clásicas, comienza hacia la época de Teodosio, continua a lo largo del siglo V, y acaba con una total alienación de la tradición artística clásica, en frase de A. Carandini[26]. Cada vez se pierden más, poco a poco, los modelos y las influencias clásicas, aunque se mantengan en Hispania los temas mitológicos.

Ello indica una sociedad que se aleja poco a poco de los cánones clásicos, fenómeno que en la Península Ibérica estuvo favorecido por los invasores bárbaros, pero que es típico, como dice R. Bianchi Bandinelli, de las regiones periféricas del Imperio Romano, como Britania: mosaicos de Venus de Rudston, Casa 1[27] y de Horkstow con carreras de carros[28]; Africa: mosaicos de Tipasa con escenas bíblicas, y de Tabaska[29]; Palestina: mosaicos de la sinagoga de Beth Alpha[30]; Jordania: mosaicos de Mádaba con sátiros y bacantes; con Aquiles y Patroclo y dama con erotes[31] y Norico: mosaico de Teurnia, datado hacia el año 500[32]. La otra cumbre de esta corriente es el mosaico circense de Gafsa, fechado en el siglo VI (?)[33].

Los mosaicos hispanos que hemos examinado prueban que la sociedad hispana durante el siglo V y VI era una sociedad, que todavía estaba vinculada con la tradición clásica, pero que en ella se daban las mismas corrientes artísticas de desintegración de las formas clásicas, que en todas la regiones periféricas del Imperio. Era ya una sociedad cambiante. La fecha de estos mosaicos prueba que a pesar de las destrucciones contadas por el cronista de estos terribles años del siglo V, Hidacio, la vida continuó en muchas vilas como antes,

al margen de los acontecimientos bélicos, que seguramente no fueron tan catastróficos como una lectura de Hidacio supone. Los mosaicos de Pedrosa de la Vega (figs. 18-23) son, según su excavador, P. de Palol, posteriores a Teodosio, dato realmente importante para conocer que todavía en el s.V. se fabricaban excelentes mosaicos en Hispania. Algunos de estos mosaicos van decorados ya con temas geométricos recargados, como en Tossa del Mar, en S. Martín de Losa (Burgos) (figs. 24-26)[34], y en Baños de Valdearados (figs. 27-28)[35]. Otras veces son de gran originalidad por la forma del cuerpo de los animales, como en Calanda (Teruel)[36] (fig. 29). Los mosaicos dionisíacos de Mérida indican la recuperación de algunas ciudades hispanas después de la feroz crísis del siglo III, recuperación que se debe datar en la época de la Tetrarquía, que es cuando muchas ciudades hispanas se amurallaron, coincidiendo con la afirmación de Paulino de Nola a su maestro Ausonio. Según el poeta, como Caesaraugusta, Barcino y Tarraco había otras muchas entre el Guadalquivir y el Ebro (*FHA* VIII, 383 s.).

NOTAS

1. A. Tranoy, *Hydace, Chronique.* I-II, Paris 1974. Sobre Hidacio vease: L. Garcia Moreno, "Idacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica", *RABM 79,* 1976, 27 ss. C. Molé "Uno storico del V secolo: il vescopo Idazio, *SG* 1974, 279 ss; 28, 1975, 58 ss. En general sobre este periodo: E.A. Thompson, "The End of Roman Spain" *NMS 20,* 1976, I, 3 ss.; 21, 1977, II, 3 ss. J.M. Blázquez, Conflicto y cambio en Hispania durante el siglo IV "*Transformation et Conflits au IV[e] siècle ap. J.C.*, Bonn 1978, 53 ss. Idem, Rechazo y asimilación de la cultura romana en Hispania (siglos IV-V)," *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, Travaux du VI[e] Congrès International dEtudes Classiques,* Bucarest-Paris 1976, 63 ss. Idem, "Die Niederlassungen der Barbaren im Okzident und ihre sozialökonomischen Nebenwirkungen", *Actes du VII[e] Congrès de la F.I.E.C.* Budapest 1983, 73 ss. Idem, "La Bética en el Bajo Imperio", *Latomus 37,* 1978, 445 ss. Idem, *Historia social y económica de la España Romana (Siglos III-V),* Madrid 1975. Idem, "Arte y sociedad en los mosaicos hispanos del Bajo Imperio", *Bellas Artes* 75, 6, 1975, 18 ss. Idem, *Economía de la Hispania Romana,* Bilbao 1978, 485 ss. Idem, *Historia económica de la Hispania Romana,* Madrid 1978, 242 ss. Idem, *Historia de España, España Romana,* Madrid 1983, I, 525 ss. II 415 ss. Idem, "La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales", *Gerión,*3, 1985, 157 ss. Idem, "Problemas económicos del Bajo Imperio en España", *CHE, Anexos* 1983, 137 ss. Idem, "Arte y mitología de los mosaicos palentinos", *I. Congreso de Historia de Palencia,* Palencia 1985, En prensa. L. García Moreno, "España y el Imperio en época teodosiana. A la espera del bárbaro", *I Concilio Caesaraugustano, MDC Aniversario,* Zaragoza 27 ss. J.J. Sayas, L. Garcia Moreno, *Il Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispanos (Siglos IV-X),* Madrid 1981. L. Gonzalez et alii, *Historia de Palencia. I. Edades Antigua y Media,* Palencia 1984. J. Mangas, J. M. Solana, *Historia de Castilla León.* 2. "Romanización y germanización de la Meseta Norte", Valladolid 1985. A. Montenegro et alii, *Historia de Burgos I. Edad Antigua,* Burgos 1984. M.A. Villacampa et alii, *Aragón en su Historia,* Zaragoza 1980, 54 ss. P. de Palol, *Castilla la Vieja entre el Imperio Romano y el reino visigodo,* Madrid 1970. Idem, "Romanos en la Meseta. El Bajo Imperio y la aristocracia agricola", *Segovia y la Arqueología romana,* Barcelona 1977, 297 ss. A.M. Jimenez, *Origenes y desarrollo del Reino Visigodo de Tolosa,* Valladolid 1983. R. Aba-

dal, *Del reino de Tolosa al reino de Toledo,* Madrid 1960. J. Fontaine, "Societé et culture chrétienne sur l'aire cis pyrénéenne au siècle de Théodose" *Bulletin de Littérature Ecclésiastique 4,* 1944, 241 ss. Idem. "Valeurs antiques et valeurs chrétienne dans la spiritualité dans des grands propiétaires terriens à la fin du IV[e] siècle occidentale, "*Hom. Daniélou,* Paris 1972, 571 ss. A. Chastagnol, "Les Espagnols dans l'aristocratie gouvernementale à l'èpoque de Théodose, *Les empereurs romains d'Espagne,* Paris 1965, 269 ss. J.J. Sayas, "Cultura romana y cultura indígena en la Hispania Bajo Imperial," *CHE. Anexo,* 149 ss. K.E. Stroheker, "Spanische Senatoren der Spätrömischen und Westgotischen Zeit," *Germanentum und Spätantike,* Zürich-Stuttgart 1965, 54 ss. Idem, "Spanien im Spätrömischen Reich (284-457)", *AEspA* 45-47, 1972-1974, 587 ss. Sobre el climax espiritual de finales del siglo IV y del siglo V, vease: H. Chadwick, *Priscilian of Avila,* Oxford 1976. J. Fontaine "L'affaire priscilien ou l'ère des nouveaux Catiline. Observations sur le "Sallustianisme" de Sulpice Severe, "*Festschrift on honor of the Reverend Joseph M.F. Marique, S.J.* Worcester 1975, 355 ss. Idem, "Romanité et hispanité dans la littérature hispanoromaine des IV[e] et V[e] siécles" *Assimilation,* 301 ss. J. M. Ramos y Loscertales, *Prisciliano. Gesta rerum,* Salamanca 1952. J. Cabrera, *Estudios sobre el priscilianismos en la Galicia Antigua,* Granada 1983. A. Montenegro, "Los problemas jerárquicos del cristianismo hispano durante el siglo IV y la raices del Priscilianismo", *CHE. Anexos,* 223 ss. M. Sotomayor, *La Iglesia en la España Romana, Historia de la Iglesia en España,* Madrid 1979, 233 ss. Vollmann, "Priscillianus", *RE Suppl.* XIV, 1974, 485 ss. Varios, *I Concilio Caesaraugustano. Varios,* "Prisciliano y el Priscilianismo", *Monografía de Los Cuadernos del Norte,* Oviedo 1982.

2. *Roma. El fin del Arte Antiguo.* Madrid 1971, 193.
3. J. M. Blázquez, "El mosaico de Dulcitius (villa "El Ramalete", Navarra), y las copas sasánidas," *Estudios en memoria del profesor D. Salvador de Moxó I,* UCM 1982, 177 ss. J.M. Blázquez, M.A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos de Navarra,* Madrid 1985, *passim.*
4. J. Lavin, "The Hunting. Mosaics of Antioch and their Sources. A Study of Compositional Principles in the Development of Early Mediaeval Style", *DOP* 17, 1964, 179 ss. En general K.M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage,* Oxford 1978, 46 ss.
5. *Mosaicos antiguos de asunto báquico,* Madrid 1952, 47 ss. Idem, *Mosaicos romanos de Mérida,* Madrid 1978, 34 s. lám 26. Una composición muy parecida se repite en el mosaico del Campo de Villavidel (León), *Diario de León,* 12/ 10 /82.
6. A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida, passim.* Idem, *Mosaicos romanos de Itálica,* Madrid 1978, *passim.* J.M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga,* Madrid 1981, *passim. Idem, Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cadiz y Murcia,* Madrid 1982, *passim.* Idem, *Mosaicos romanos de la Real Academia de la Historia, Ciudad Real, Toledo, Madrid y Cuenca,* Madrid 1982, *passim.* Idem, "Mosaicos hispanos del Bajo Imperio", *AEspA*.50-51, 1977-1978, 269 ss. J.M. Blázquez, T. Ortego, *Mosaicos romanos de Soria,* Madrid 1983, *passim.* A. Balil, Algunos mosaicos hispanos de época tardía, *Principe de Viana 26,* 1965, 284 ss.
7. D. Fernández Galiano, "Influencias orientales en la musivaria hispánica", *III Coloquio Internazionale sul mosaico antico, II,* Ravenna 1983, 411 ss. En general, J.M. Blázquez, *Economía de la Hispania Romana, 643 ss. L. Garcia Moreno, "Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica. Siglos V-VII, Habis,* 3, 1972, 127 ss. Algunos emblemas de mosaicos sorianos responden a corrientes culturales orientales, vease J. M. Blázquez, T. Ortego, *op. cit. passim.*
8. J. M. Blázquez, "El mosaico con el triunfo de Dionysos de la villa romana de Valdearados (Burgos)", *Homenaje a Saenz de Buruaga,* Madrid 1982, 407 ss. J.L. Argente, *La villa tardorromana de Baños de Valdearados (Burgos),* Madrid 1979, 45 ss. Sobre el significado de las escenas báquicas en los mosaicos, vease K.M.D. Dunbabin, *op. cit. 173 ss.*
9. J.M. Blázquez, "El mosaico con el triunfo de Dionysos de la villa romana

de Valdearados (Burgos)", 415 ss.
10. J. M. Blázquez, "Los mosaicos romanos de Torre de Palma (Monforte, Portugal)", *AEspA* 53, 1980, 125 ss.
11. J.M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Sevilla, Granada, Cadiz y Murcia, 13 ss. láms. 1-2, figs. 38-39.*
12. A. Blanco, *Mosaicos antiguos,* 28 s. fig. 13. Idem, *Mosaicos romanos de Itálica* VI, 99 ss. figs. 19-20.
13. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga,* 40 ss. láms. 25-26.
14. J. M. Blázquez, J. González Navarrete, "Mosaicos hispánicos del Bajo Imperio", *AEspA,* 429 ss. con todos los paralelos de fuera de la Península Ibérica.
15. P. de Palol, L. Cortés, *La villa romana de la Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia) Excavaciones de 1969 y 1970,* Madrid 1974, 37 ss.
16. J. M. Blázquez, J. González Navarrete, *op. cit.* 419 ss.
16a. W.A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser, Giechische Mythen im spätantiken Zypern,* Maguncia 1985, 21 ss.
17. El catálogo de todas las escenas mitológicas en mosaicos hispanos del Bajo Imperio en J. M. Blázquez, M.A. Mezquíriz, *Mosaicos romanos de Navarra,* Madrid 1985, *passim.* A lo que hay que añadir el mosaico con el juicio de Paris de Casariche (Sevilla). *ABC. Sevilla,*23/Julio/1985, 7,29 y el de Meleagro y Atalanta de Cardeñagimeno (J.M. Blázquez et alii *Latomus En prensa.*
18. "Popular Religion in Visigothic Spain," *Visigothic Spain: its Religion, Culture and Society,* Oxford 1980, 3 ss. J. M. Blázquez, "Die Rolle der Kirche in Hispanien im 4 und 5. Jh.," *Klio* 63, 1981, 649 ss. M.C. Díaz y Díaz, "Los origenes cristianos de la Península visto por algunos textos del s. VII," *CEG.28,* 1973, *passim.* L. Garcia Iglesias, "Cristianismo frente a paganismo en la España de los primeros siglos de nuestra era. "*Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz en sus noventa años. I Anexo de CHE,* Buenos Aires 1983, 259 ss. Idem, "Paganismo y cristianismo en la España romana", *La religión romana en Hispania,* Madrid 1982, 363 ss. M.C. Fernández Castro, "Villa romana y basílica cristiana en España", 381. A. González Blanco, "Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana al final del siglo IV: el caso de Prudencio", 417 ss. P. de Palol et alii, *II reunió d'Arqueología paleocristiana hispánica,* Barcelona 1982. R. Sanz, "La persecución del paganismo y su proyección en la Península Ibérica", *Im memoriam A. Díez Toledo,* Granada 1985, 399 ss. Idem, "Notas sobre la pervivencia de los juegos y espectáculos en la Hispania tardoromna y visigoda",*AEspA 1985.*En prensa. Idem, *La pervivencia del paganismo en la Hispania tardoromana y visigoda: análisis de un proceso,* Madrid 1984. En prensa.
19. A. Castillo, "La Costa Brava en la Antigüedad en particular la zona entre Blanes y San Felíu de Gixols. La villa romana de Tossa", *Ampurias* I, 1939, 254 s. láms. XVII-XVII. Este mosaico se caracteriza por la teatralidad del varón como el de Aquiles en Skyros de Pedrosa de la Vega, y por el espiritu de ostentación, como gran *dominus* de las fincas.
20. J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas,* Madrid 1962, 39 s. Idem, *Primitivas religiones ibéricas, II,* Madrid 1983, 234,241, 292, 301.s.
21. K.M.D. Dunbabin, *op. cit.*38 ss.
22. A. Ortega, I. Rodriguez, *Aurelio Prudencio. Obras Completas,* Madrid 1981. J. Fontaine, *Etudes sur la poesie latine tardive. D'Ausone a Prudence,* Paris 1980, 184 ss. 415 ss.
23. G. Voza,"Syrakus: Le ville romane del Tellaro e di Palti in Sicilia e il probleme dei rapporti con l'Africa", *150 Jahrfeier, Deutsches Archäologisches Institut Rom,* Mainz, 1982, 202 ss. Sobre el africanismo de los mosaicos vease: R.J.A. Wilson, "Roman Mosaics in Sicily: The African Connection"*AJA* 86, 403 ss. El mosaico de cacería de Pedrosa de la Vega sigue el mismo prototípo que el de Tellaro. El fenómeno del influjo africano es el mismo en Sicilia que en Hispania. También K.M.D. Dunbabin, *op. cit.* 219 ss. R.J.A. Wilson, "Mosaics, Mosaicists and Patrons", *J.R.S.* 71, 1981, 176 ss. Ph. Bureau, "Les mosaistes antiques avaient-ils des cahiers de modéles?", *R.A.* 1984, 2, 241 ss. Los nombres de musivarios hallados en mosaicos hispanos del Bajo Imperio no parecen ser de origen africano, véase J.M. Blázquez, M.A. Mezquíriz *op. cit. passim,* con to-

do el catálogo, a los que hay que añadir los recientes aparecidos en la provincia de Toledo.
Un mosaico típicamente africano es el *thyasos* de Dueñas, véase P. de Palol, "Das Okeanos-Mosaik in der römischen Villa zu Dueñas (Prov. Palencia)", *MM* 8, 1967, 196 ss.

24. D. Fernández Galiano, A. Mendez, "Complutum - Ciudad romana" ,*Revista de Arqueología, 5, 1984, 23 ss. D. Fdez. Galiano, Complutum II. Mosaicos,*Madrid 1984, 148 ss. (Mosaicos de Baco; 135 ss. (Mosaico de los Coperos); 201 ss. (Mosaico de Leda y el cisne).
25. *Mosaicos romanos de Mérida,* 45 s. lám. 101 B.
26. "Richerche sui problemi dell'ultima pittura tardo antica nel bacino del Mediterráneo meridionale", *AC* 14, 1962, 227.
27. D. J. Smith, *The Roman Mosaics from Redston, Brantingham and Horkstow,* Kington upon Hill, 1976, 11 ss. lám. V.
28. D. J. Smith, *op. cit.* 25 lám. IX.
29. N. Duval," Observations sur l'origine, la tecnique et l'historie de la mosaique funerarie crhétienne en Afrique", *CMGR II.* 1975. 63 mss. láms. XXIX 1, XXXII 4, XXXIII 2, XXXIV 2.
30. G. Guidoni Guidi, "La reppresentazione dello Zodiaco sui mosaici pavimentali del vicino Oriente", *III. Colloquio Internazionale sul mosaico antico,* 255 ss. fig. 4.
31. M. Piccirillo, "Il mosaico bizantino di Giordania como fonte storica di un epoca alla luce delle recenti scopente", *III Coloquio Internazionale sul mosaico,*201 ss. figs. 11-12. Idem, *I. mosaici di Giordania dal I all'VIII secolo D.C.* Roma 1982.
32. G. Alföldy, *Noricum,* Londres 1974, 216, lám. 58.
33. K.M.D. Dunbabin, *op. cit.,* 92. lám. 78. M. Yacoub, "Estude comparative de cadre architectural dans les mosaiques de cirque de Piazza Armerina et de Gafsa", *III Coloquio Internazionale sul mosaico,* 263 ss.
34. J.A. Abásolo, "Excavaciones en San Martin de Losa (Burgos)", *NAH 15,* 1983, 231 ss.
35. J.A. Argente, *op. cit.* 59.
36. P. Atrián et alii, *Carta arqueológica de España, Terual,* Teruel 1980, 137, lám. XXXI.

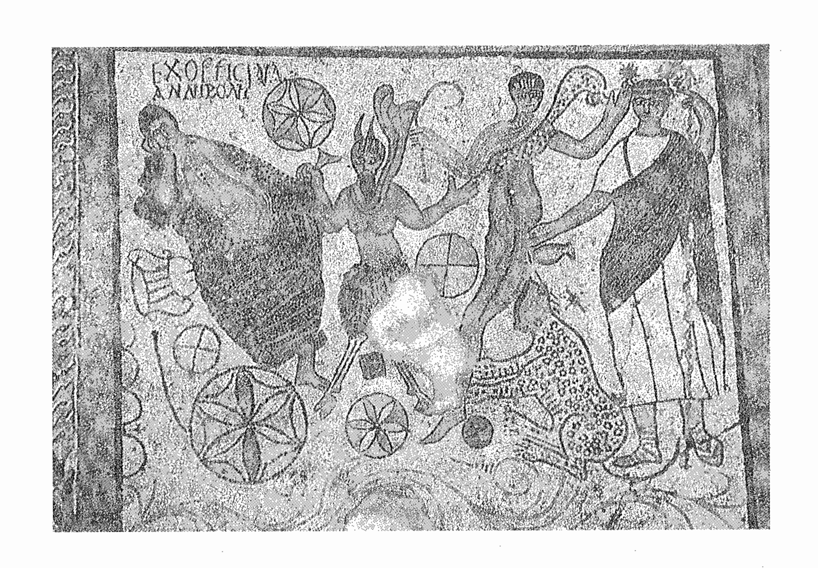


Fig.1. Mosaico de Dionysos y Ariadne. Mérida. Museo.

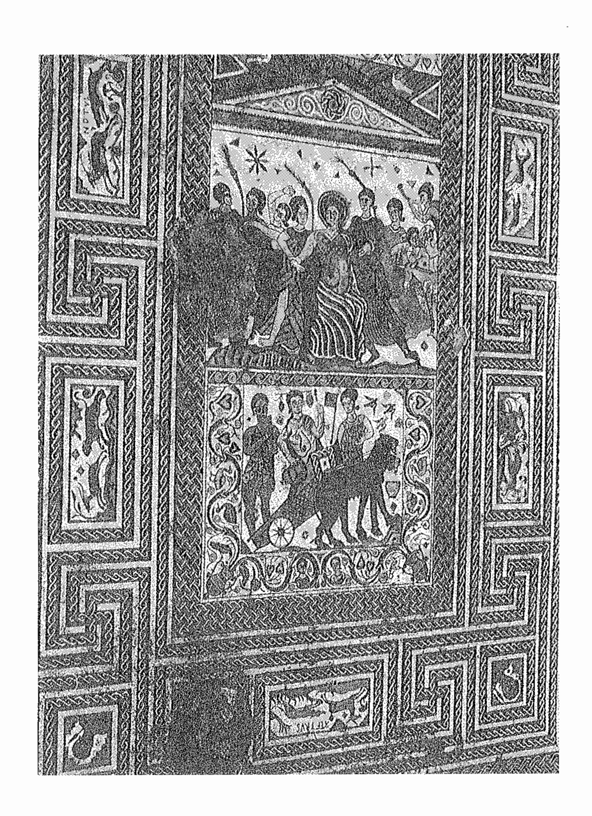


Fig.2. Mosaico dionisíaco de Baños de Valdearados (Burgos).

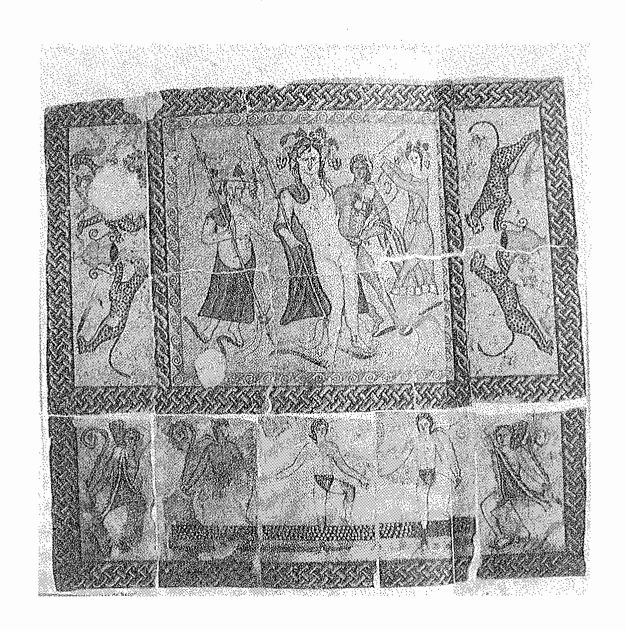


Fig.3. Mosaico dionisíaco de Alcalá de Henares. MAN. Madrid.

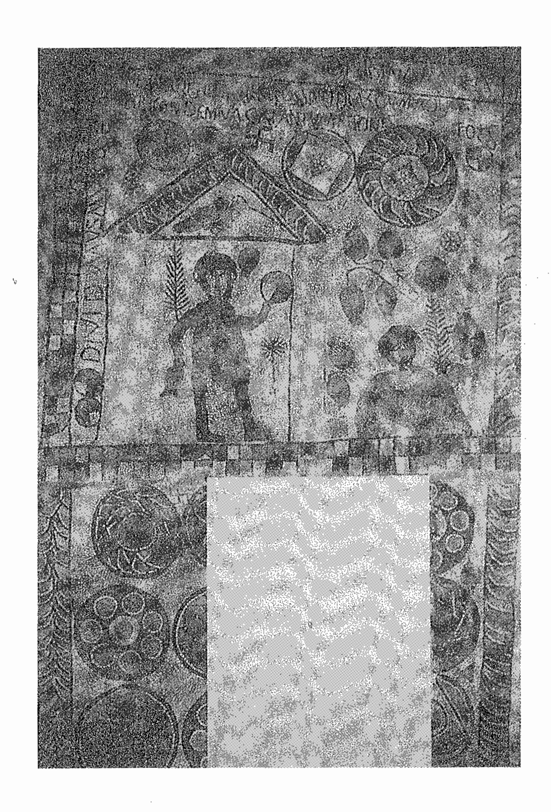


Fig.4. Mosaico de Estada (Zaragoza). Museo Provincial. Zaragoza.

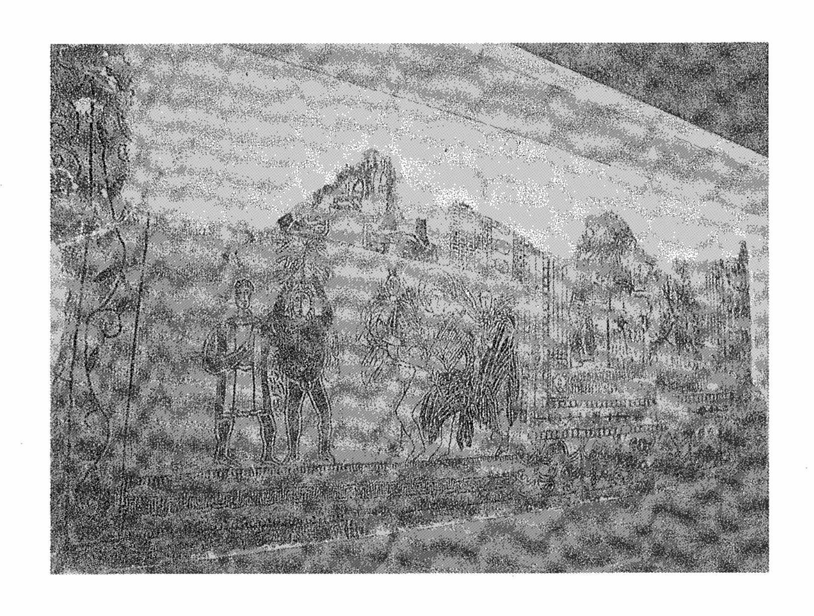


Fig.5. Mosaico de Santiesteban del Puerto. Jaén. Aquiles en Skyros, y Apolo coronado por las musas. Museo Provincial. Jaén.

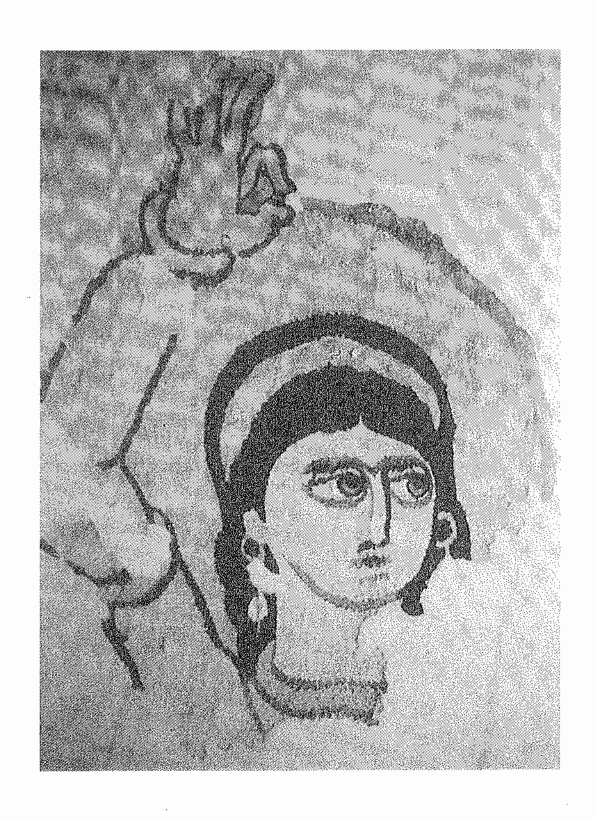


Fig.6. Bailarina copta. Paris. Louvre.



Fig.7. Mosaico de Tossa del Mar.

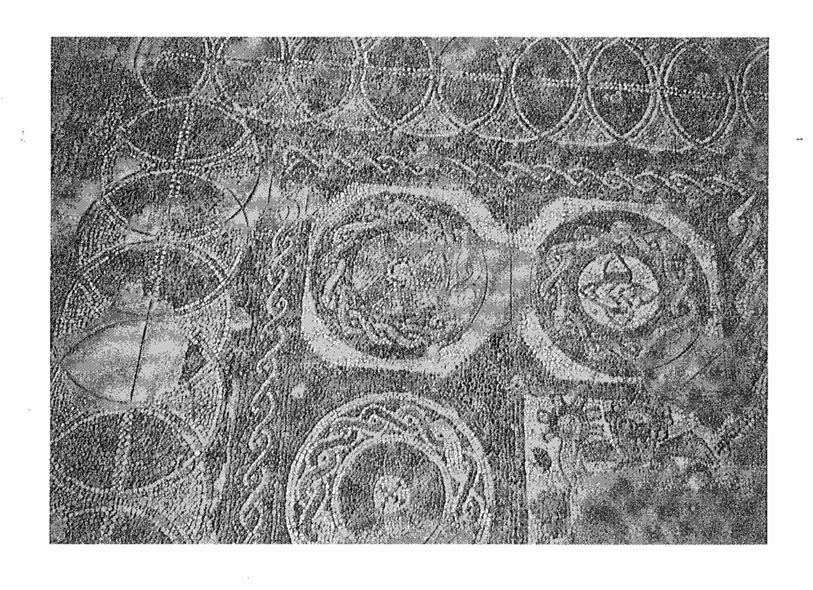


Fig.8. Detalle de la figura anterior.

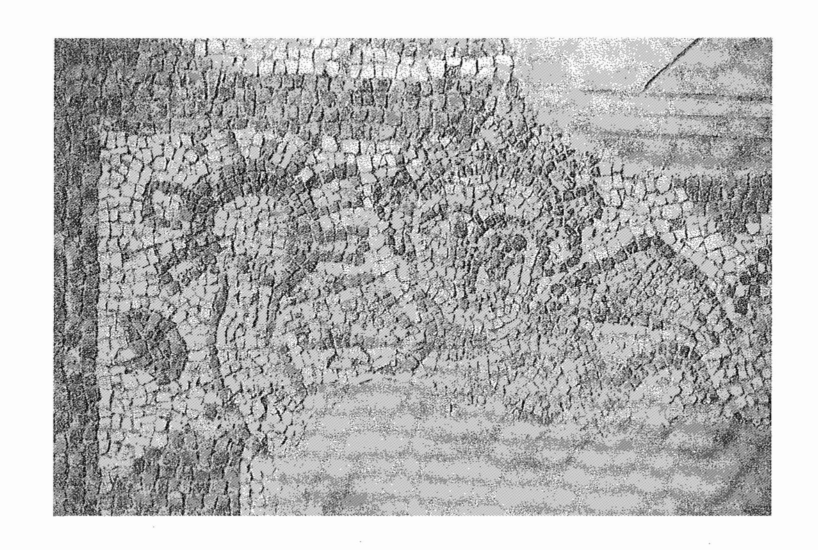


Fig.9. Detalle del mosaico de Tossa del Mar.

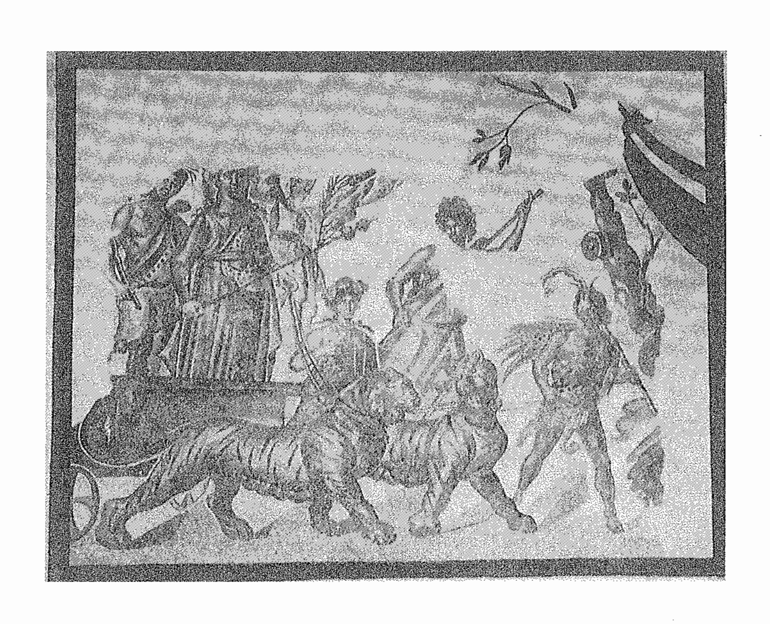


Fig.10. Mosaico con la *pompa triumphalis*. MAN de Madrid.



Fig.11. Mosaico con la *pompa triumphalis*. Torre de Palma, Portugal. Museo Etnológico. Lisboa.



Fig.12. Detalle del mosaico de Aquiles en Skyros. Ulises. Pedrosa de la Vega (Palencia).

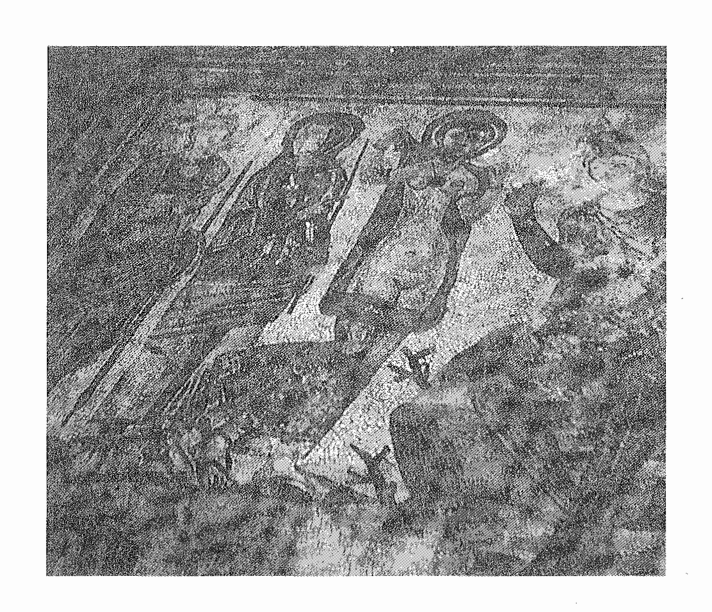


Fig.13. Juicio de Paris. Casariche. Sevilla.

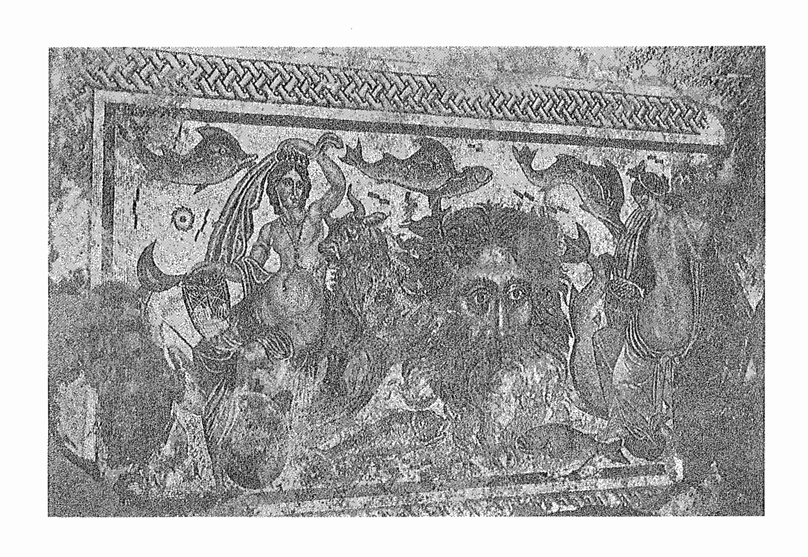


Fig.14. Mosaico con Oceano y Nereidas. Duñas (Palencia).

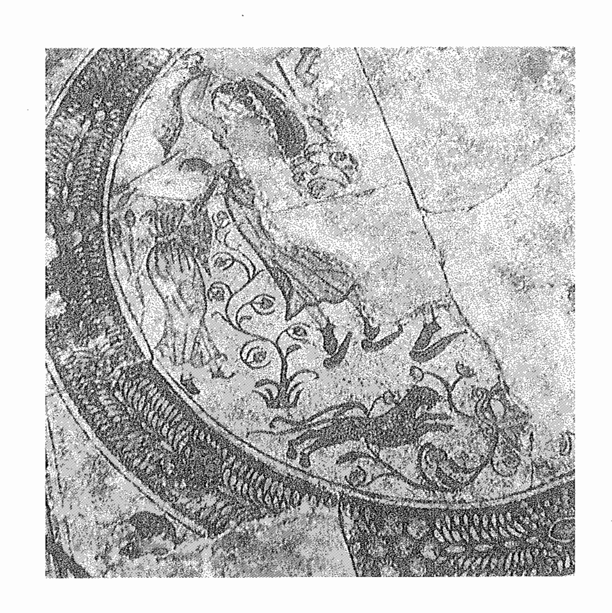


Fig.15. Mosaico báquico. Mérida. Museo.



Fig.16. Detalle de la figura anterior.



Fig.17. Detalle de mosaico báquico de Mérida.

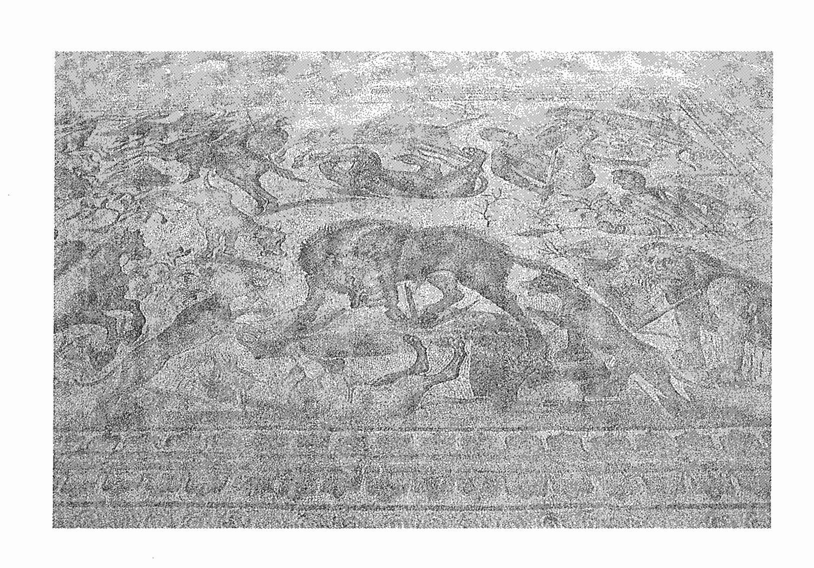


Fig.18. Mosaico de cacería. Pedrosa de la Vega.

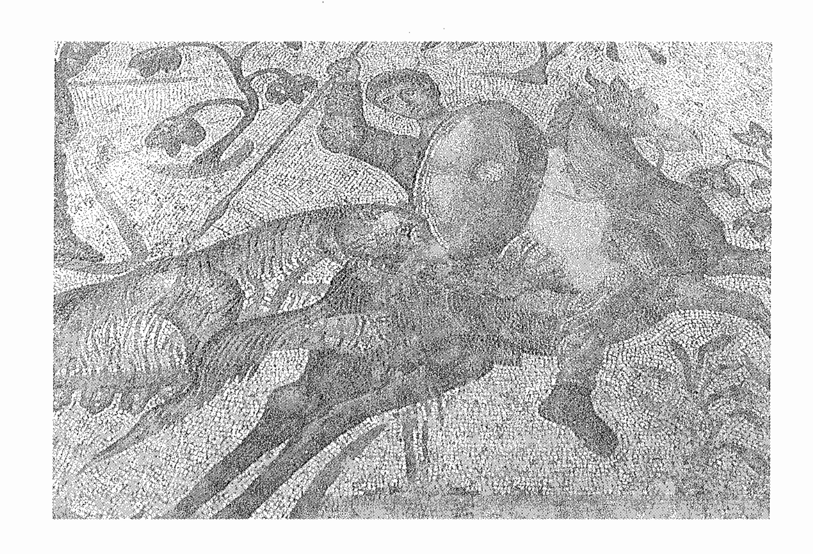


Fig.19. Detalle del mosaico anterior.



Fig.20. Detalle del mosaico de Pedrosa de la Vega.

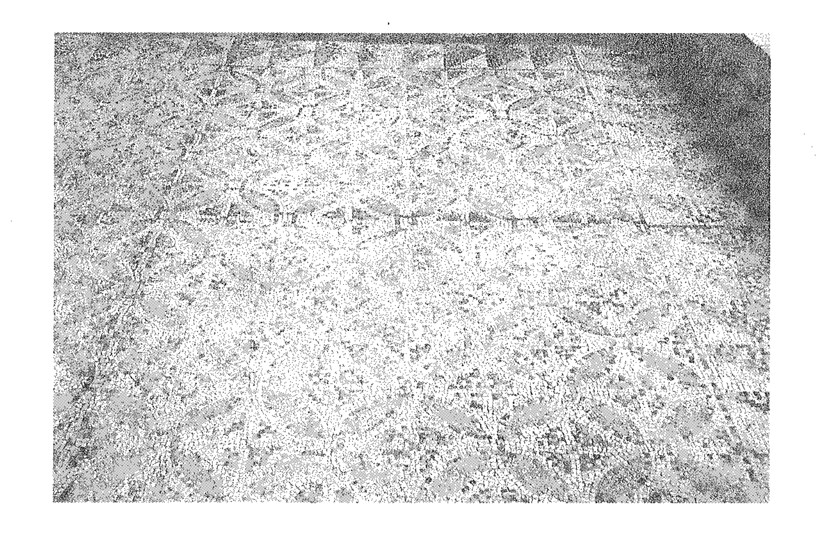


Fig.21. Mosaico de Pedrosa de la Vega.

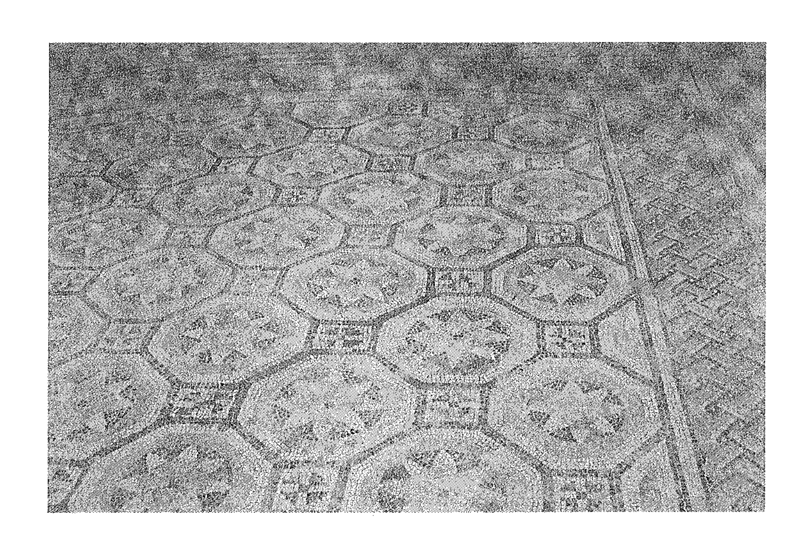


Fig.22. Mosaico de Pedrosa de la Vega.



Fig.23. Mosaico de Pedrosa de la Vega.

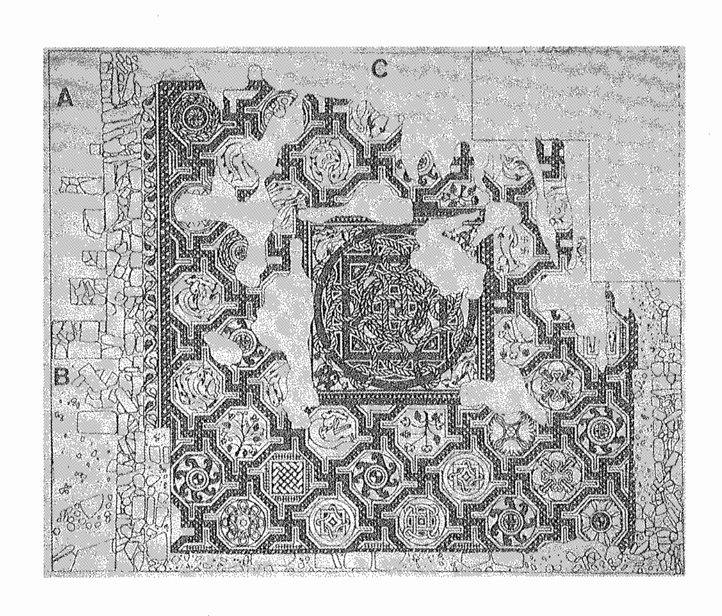


Fig.24. Mosaico de San Martín de Losa. Según J.A. Abásolo.

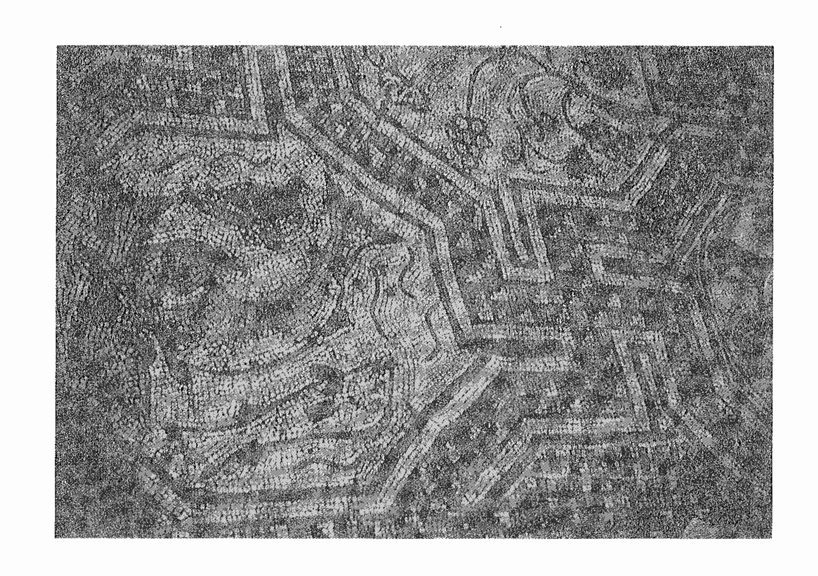


Fig.25. Detalle del mosaico anterior. Según J.A. Abásolo.

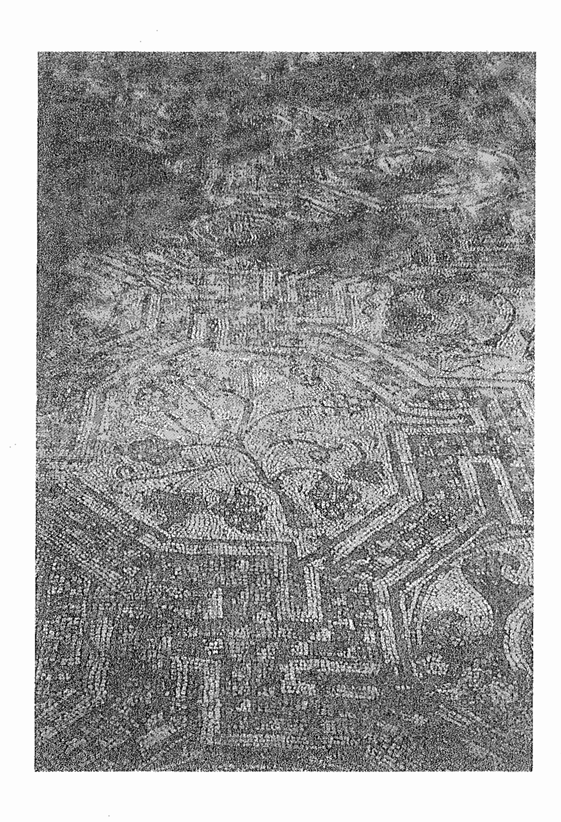


Fig.26. Detalle del mosaico de San Martín de Losa. Según J.A. Abásolo.

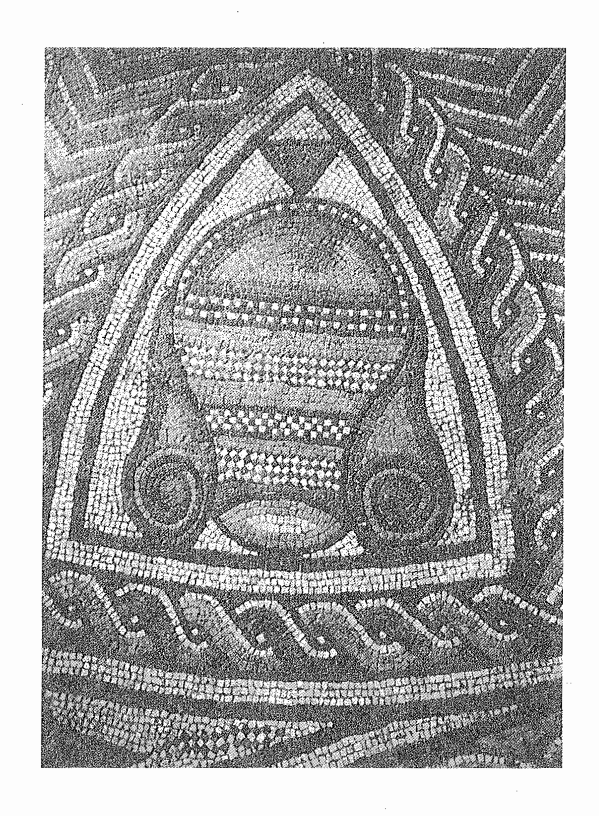


Fig.27. Detalle de un mosaico de Baños de Valdearados. Según J.L. Argente.

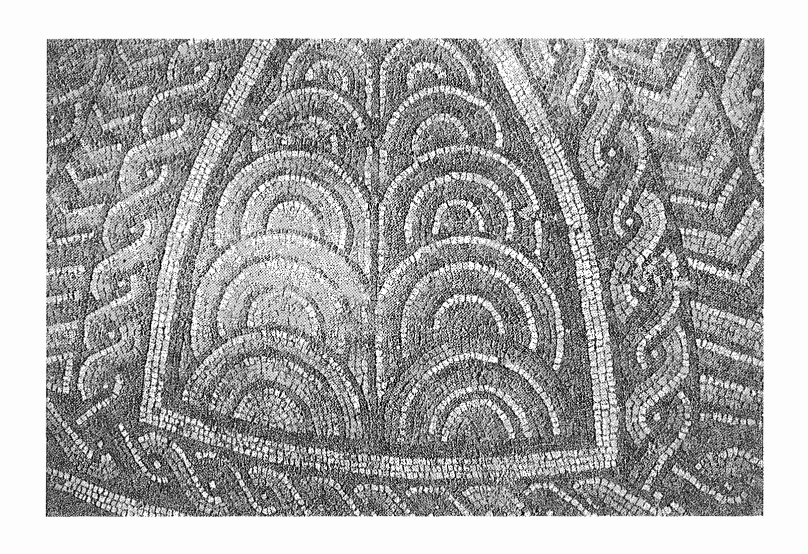


Fig.28. Detalle de un mosaico de Baños de Valdearados. Según J.L. Argente.



Fig.29. Mosaico de Calanda. Según P. Atrián.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

ARQUEOLOGIA DE LA RELIGION. REFLEXIONES SOBRE EL CASO HISPANICO (SIGLOS IV-VIII)

Enrique Cerrillo Martín de Cáceres
Departamento de Prehistoria y Arqueología.
Universidad de Extremadura (Cáceres).

Es necesario hacer una breve mención a la primera parte del título de esta comunicación y al enorme potencial que encierra para la investigación de lo que puede denominarse *arqueología de la religión* y luego hacer énfasis en las posibilidades que ese programa encierra aplicado al análisis y a la interpretación de las comunidades hispanas de los siglos IV al VIII.

Metodologicamente propongo una visión conjuntiva, es decir, fisiológica en lugar de anatómica, que permita el análisis de todas las manifestaciones de la cultura material que posea como elemento unitario una relación con la religión, y añadir además todas aquellas otras manifestaciones no materiales, textuales, que permitan de igual modo explicar muchos comportamientos humanos fosilizados entre los restos de la cultura material. Propongo, pues, una conjunción de esfuerzos analíticos y de interpretación que tengan como punto de partida el fenómeno religioso cristiano de esas fechas. Una consideración metodológica de esta índole lleva consigo también una asunción que es la de olvidarse de los datos en sí, y un reconocimiento de las posibles interrelaciones que existen entre ellos, de modo que la preocupación principal sea la de la búsqueda de esas relaciones en lugar de la inquietud que pueda significar a veces la falta cuantitativa de datos. Ello significa que es necesario modelar la realidad a partir de una *maqueta* de la misma, de cómo sería esa realidad en funcionamiento con independencia de los datos que se posean en el momento de comenzar la investigación. Ello contribuye a desembarazar al investigador de esa tiranía que a veces limita forzosamente el proceso analítico e interpretativo.

Por *arqueología de la religión* entiendo una de las tantas especializaciones posibles dentro del campo de los comportamientos humanos, y también de la capacidad de observación desde el campo de la óptica arqueológica, es decir, de la capacidad de ese comportamiento, como la de tantos otros, de producir cultura material. El comportamiento religioso existente en el seno de las sociedades complejas aparece intimamente relacionado a otros comportamientos humanos, de modo que pueden establecerse otras especializaciones, tales como

"arqueología de la subsistencia", "arqueología del poder", "arqueología de la muerte" o "arqueología de la guerra", entre otras muchas más. El interés de cada una de ellas es el de, a la vez que se profundiza arqueológicamente en cada uno de estos campos, poner de manifiesto las relaciones que existen entre cada uno de ellos. Pero para que ello pueda ocurrir es preciso que el grado de complejidad interno en las comunidades sujetas a observación sea elevado, ya que, en virtud de las propiedades de los sistemas que gozan de esta dosis de complejidad, el estudio de la información de cada una de las partes puede conducir a un conocimiento de la totalidad del sistema. Esta propuesta es totalmente teórica que afecta al subsistema religioso que aparte de generar una abundante y selectiva cultura material, está presente en el origen mismo de muchos estados que se sirven de la experiencia religiosa a fin de justificar el poder o para lograr una mayor concentración del mismo. Pero además de una posibilidad de estudio de formas, de volúmenes, de descripción de espacios y elementos decorativos, permite ponerlos en relación con otras partes del sistema sociocultural. (Figs. 1 y 2).

La existencia de una compleja organización de los espacios y volúmenes de los edificios culturales y la diferenciación respecto a otros de uso doméstico o civil se realiza mediante una simple observación tras la que se descubre la falta de unos auténticos contenidos funcionales que aludan a comportamientos domésticos o incluso de prestigio. Esos espacios claramente diferenciados de éstos, que gozan de un especial emplazamiento en los centros urbanos y a veces llevan su esfera de influencia a zonas que van más allá de sus propios muros son lo que pueden denominarse *áreas ceremoniales*. Estas consideraciones no son más que una breve referencia al problema metodológico que estoy desarrollando (Cerrillo, Ongil y Sauceda, 1984).

La aplicación de los conceptos teóricos anteriores sobre los comportamientos del cristianismo en una fase de creación de todo un mundo de símbolos externos, de rito como sustituto de la primitiva emoción interna o cómo esta primitiva emoción queda totalmente fósil en el seno de una complicada litúrgica. Todos estos comportamientos rituales darán como consecuencia también la creación de la cultura material litúrgica en torno a la celebración. El abordaje de esta problemática lleva consigo replantear una serie de puntos que considero necesarios dentro de lo que a veces parecen ser desde la óptica arqueológica unos "siglos oscuros".

1. TIPOLOGIA DE LA INFORMACION.

A veces ha existido una queja generalizada de los que nos dedicamos a esta etapa histórica de falta de informadores, cuando en realidad lo que existe es una poderosa selección de esos datos en torno a la vía religiosa: iglesias, mobiliario litúrgico, elementos de la decoración interna de esos templos y una gran parte de ella que procede de la esfera de la arqueología de la muerte: abundantes necrópolis repartidas por toda la Península que proporcionan una información de primera mano sobre la forma de morir y de entender la muerte las distintas comunidades asentadas en el territorio peninsular. Por otra parte los informadores textuales parecen girar también en torno a ese mismo tema: cánones conciliares, homilías, historias, que junto a las fuentes jurídicas componen

el conjunto textual de la época. Sin embargo, a pesar de esa excesiva selectividad existe una buena dosis de elementos de interpretación que van más allá del subsistema religioso y alcanzan otras esferas de actividad de comportamientos de la comunidad, por lo que puede ampliarse considerablemente ese potencial informativo.

2.PERIODIZACION.

Ha sido tradicional dividir los siglos situados entre la cristianización y la invasión musulmana en dos etapas de valor más práctico en el sentido que en ellas se incluyen los hallazgos arqueológicos, que real, similar a lo que ocurre con la mayoría de las periodizaciones arqueológicas. Tales periodos coinciden con *paleocristiano* y con *visigodo*. Si seguimos empleando ambos términos se produce una evidente contradicción con lo que trato de evitar, cualquier corte o fisura, que en última instancia es la correcta observación e interpretación de las relaciones que existieron entre la comunidad creadora, la cultura material y el resto del sistema sociocultural en el que se instala. La segregación entre aquellas comunidades cristianas, pero que comparten comportamientos y elementos materiales con aquellas otras que no son todavía cristianas, es evidente. Por otra parte el término paleocristiano no refleja en su totalidad, como ya notó Palol, una coincidencia entre las comunidades hispanas respecto a las restantes de las zonas y regiones perimediterráneas en las que el fenómeno ofrece con mayor nitidez, o incluso dentro de la misma Península se puede observar una diferencial manera de entender el problema debido a desfases de tipo cronológico, puesto que jamás los fenómenos culturales cuando afectan a la Península lo han hecho de un modo unitario, y los resultados finales han sido idénticos. Caso incluso de mantener esa denominación sería preceptivo, como también señaló Palol, usar un determinativo geográfico, basado si se quiere en la antigua base administrativa romana, del tipo de ''paleocristiano de la Tarraconense'', como propuso Palol, o ''paleocristiano de la Lusitania'', como señalé en otra ocasión. Pero de todos modos considero oportuno proponer la generalización del término *sub-romano* con estos matices regionales porque bajo ese rótulo tienen cabida también todos aquellos elementos de la cultura material del Bajo Imperio, tanto si son cristianos, como si todavía no lo son, hecho que por otra parte, en el caso de las comunidades rurales, por ejemplo, es muy difícil de detectar arqueológicamente, puesto que ambas comunidades usan fórmulas compartidas.

Las fechas de inicio y final serían puntos de discusión, pero fluctuarían según las zonas peninsulares.

Más problemática resulta la segunda etapa conocida tradicionalmente como ''visigoda''. Si mantenemos por más tiempo ésta nos veremos obligados a iniciarla en el mismo momento de la irrupción de este grupo étnico en la Península, sin olvidar que la cultura material que introducen es mínima y se limita a elementos de su atuendo personal por el carácter móvil que durante años les había caracterizado. Pero su aparición se hace practicamente en el momento de apogeo del periodo sub-romano. Hay que pensar en una fase de *transición,* ya señalada por Palol, que obedece a una fase de remodelación y de asimilación de los elementos arquitectónicos anteriores, pudiera decirse de hispa-

nización, que desde distintos puntos del Mediterráneo llegan a la Península, y viene a coincidir historicamente con el momento de unificación política y confesional, es decir, en torno al 600. Debido a la dificultad que entraña la sustitución del término es necesario introducir un determinativo que implique cierta vaguedad entre la no coincidencia entre cultura material y poder central dominante, frente a la complejidad de las tradiciones regionales y culturales previas. Por ello será siempre necesario emplear la fórmula *época visigoda* en lugar de visigoda a secas. El final tradicional de esta etapa es el 711, pero también será preciso arbitrar una fórmula intermedia a través de la que se puedan encuadrar a aquellas comunidades eminentemente rurales que se mantuvieron dentro de la continuidad previa sin verse afectadas por la presencia de tropas y de población norteafricana. Esta variedad en nada tendría que ver con el mozarabismo, sino que más bien habría que ver en ellas una *subcultura étnica residual* observable a través de manifestaciones que se mantienen dentro de los modos constructivos y decorativos que tipologicamente serían fechables en momentos anteriores, en los siglos VI-VII, cuando en realidad son del VIII. Este periodo podría denominarse *post-visigodo,* sin olvidar tampoco el determinativo geográfico.

3.CRITERIOS ESPACIALES.

Como ya señalé antes existe un parámetro que puede modificar la periodización y que cabe situarla bajo el rótulo de *espacial,* ya que la localización de algunas comunidades en fase de escasa comunicación interna actuará como elemento de diferenciación de criterios unitarios. Bajo este rótulo será preciso observar las variables de tipo administrativo existentes ya en la maquinaria burocrática de época romana en los centros nodales de recepción de información y de difusión de la misma dentro de los territorios que dependen de tales centros. Otra variable que posee una alta relación con lo espacial es el mismo fenómeno cultural, ya que determinadas poblaciones peninsulares se encuentran dentro de muy diversos estadios de evolución cultural, y en muchos casos en esos momentos están reaccionando ante la asimilación de las fórmulas culturales de la romanización. Según determinadas zonas encontraremos elementos aceleradores o retardatarios que afectarán a la recepción de los contenidos éticos y rituales de la nueva religión.

No puede olvidarse tampoco la relación campo-ciudad dentro de las relaciones que cada núcleo urbano ha de mantener con su territorio circundante, por lo que es lógico esperar que la cultura material hallada en las zonas rurales sea un reflejo más o menos mimético o modificado de las halladas en las ciudades, sobre todo de aquellas que además ostentan la dignidad de sedes episcopales o metropolitanas, a partir de las que se generarán líneas de difusión de tipo religioso hacia la periferia, de manera que la única posibilidad, a veces, de contacto entre campo y ciudad será el vehículo del cristianismo, ya que la difusión de cualquier cuerpo doctrinal y ético implica casi necesariamente la relación personal, una difusión de tipo *démico,* seguida de una lenta asimilación.

4. TAFONOMIA.

La *tafonomía* o ley general de la formación del fósil posibilita el conocimiento en Arqueología de las etapas a través de las que un artefacto o un elemento material sometido a la observación llega a la actualidad. Su aplicación aquí es de gran interés para el conocimiento de los edificios cultuales de esta etapa, por lo que propongo el siguiente esquema (fig. 3):

—Rara posibilidad de que un edificio sea conocido tal como fue acabado de construir.

—Un edificio abandonado cae en ruina y tras su excavación se llega a su conocimiento, es decir, se trata de un hallazgo "sellado".

—Un edificio tras ruina por abandono o por problemas técnicos-constructivos, sufre una restauración y es conocido en la actualidad.

—Un edificio es restaurado de acuerdo con los criterios y modas imperantes en un momento determinado, con lo que sus primitivos rasgos idiosincráticos quedan totalmente enmascarados.

—Un edificio tras una restauración, sufre además una reconstrucción.

—Un edificio que sufre una reconstrucción en la que intervienen numerosas posibilidades de modificación de la primitiva estructura planimétrica y volumétrica, o se le destina a otros fines muy diferentes para los que fue concebido.

En todos los casos anteriores existe una acumulación de "ruido" del proceso arqueológico, ruido que es variable. La mayor o menor cantidad de ese ruido dependerá también de criterios espacio-temporales relativos a la fecha de la repoblación, ya que en muchos templos una rápida repoblación cristiana llevará a una reutilización más temprana de tales edificios de culto y a la vez contribuirá a desvirtuar las primitivas proporciones, pero a la vez, una tardía repoblación puede conducir a una mayor ruina que impedirá un conocimiento de esa misma información, pero que si esto ocurre el edificio se encontrará "sellado" y con una menor cantidad de "ruido".

5. FUNCION Y LITURGIA.

Es tradicional identificar cualquier edificio cultual por exclusión de cualquier función doméstica, es decir, no son espacios "prácticos", y porque entre los materiales muebles de estos edificios no suelen hallarse artefactos de tipo funcional, sino de tipo simbólico o ritual. El mundo de los símbolos del cristianismo en el estadio en que se halla entre los siglos IV al VIII es amplísimo y en formación o creación que todavía no se ha fosilizado de modo que es posible acercarse al verdadero sentido ritual a través de las numerosas informaciones arqueológicas y textuales. Oposiciones estructurales frecuentes como oriente / occidente; derecha / izquierda; separaciones jerárquicas dentro de los espacios litúrgicos, vestiduras de los oficiantes, no dejan de ser más que una primera aproximación a una interpretación que refleja aspectos rituales del seno de una sociedad que los crea, en la que se implanta un nuevo cuerpo de creencias.

6. TIPOLOGIAS ARQUITECTONICAS.

La decadencia del sistema de clasificación basado en la existencia de "fósiles directores" puede incidir de manera negativa en el clásico encuadre de las

estructuras arquitectónicas que realizábamos por tautología por referencia a unas tipologías existentes, y que en el caso de esta época eran poco menos que consideradas como modélicas; pero sin embargo esa decadencia generalizada en los fósiles directores beneficia a nuestros fines para intentar romper con esos estrechos marcos de referencia a los que se dotaba de un valor cronológico muy discutible.

Conviene reflexionar además sobre varios aspectos: en primer lugar que la Península, según señalé anteriormente, no funciona jamás como una unidad desde el punto de vista arquitectónico, sino que se fragmenta dentro de pequeñas unidades en virtud de tradiciones locales y ante la recepción y asimilación de modas exteriores. En segundo lugar porque no existen todavía demasiados edificios fechados de forma absoluta de manera que es muy difícil realizar una seriación de los edificios que sirva como una trama de referencia para los restantes. En tercer lugar, el análisis tipológico va contra la posibilidad de observación de la diversidad de la realidad, ya que esos moldes construidos por nosotros mismos no contribuyen sino a forzar excesivamente los términos y a un rígido encasillamiento de aspectos tan complejos y multivariantes que no tienen cabida dentro de los mismos, por lo que los análisis habrán de partir de pequeñas circunscripciones en lugar de aplicarlo sobre grandes unidades administrativas antes de una síntesis general.

Por esta razón considero más oportuno hablar de una evolución multilineal en lugar de una evolución unilineal y cerrada, en la que sea posible incluir un buen número de alternativas basadas en esas tradiciones previas y en los rasgos adquiridos, así como en la asimilación de todos ellos (Fig. 4).

7. MENTALIDADES.

A las reflexiones anteriormente reseñadas es preciso añadir cuestiones del tipo de quienes eran los constructores de los edificios cultuales, tanto de los urbanos como de los rurales, cuales eran los fines perseguidos por estos constructores, en qué número se elevaron, etc. La respuesta, puesto que nos estamos moviendo en un terreno eminentemente simbólico, no pueden venir dadas necesariamente contestadas por una respuesta funcionalista, sino que unos comportamientos psicológicos no pueden responderse desde unas ideologías oficiales, sino desde el campo de las mentalidades.

Tanto los cánones conciliares, como las *formulae* dan cuenta de un fenómeno estudiado por la Historia del Derecho que es el ciclo de las *iglesias propias,* perfectamente documentadas por las noticias posteriores, pero que no dejan de ser un reflejo de una situación previa existente ya y documentada arqueologicamente. Formulaciones que a simple vista pudieran definirse como piadosas no hacen sino enmascarar intenciones de desgravación de penas espirituales para lograr una mayor aproximación a la promesa de vida que el cristianismo ofrece tras la muerte, a la vez que expiará al constructor de las faltas cometidas en la vida anterior.

En otros casos estas iglesias podrían denominarse del *miedo* y elevadas con fines profilácticos o votivos ante cualquiera de las crisis de muy diversa índole que se dieron cita a lo largo de los siglos VI y VII y a las que pudieron pertenecer la mayoría de las construcciones que se conocen en la actualidad. Estas cri-

sis tal vez actuaron como inductoras del miedo y de histerias colectivas ante la posibilidad de una subsistencia basada en fórmulas muy especializadas, la sequía, la epidemia, además del miedo a la eterna condenación que las predicaciones de los clérigos locales de escasa formación pudieran generar e inducir sobre la población urbana y rural, predicación que muchas veces lo que pretendía era mantener dentro de la norma a esta población que sólo con esa idea de condenación podría hacer olvidar sus antiguas creencias precristianas.

Muchas iglesias ya estuvieron en ruina en esos momentos, según se desprende de las mismas actas conciliares, porque tal vez habrían cumplido sus fines votivos o profilácticos para los que fueron concebidos, porque también la obra constructiva fue concebida con prisa, con materiales de baja calidad y con técnica demasiado elementales, pero urgía la "desgravación" tras la consagración episcopal y además servir de lugar de entierro a los fundadores lo más cerca posible de donde estaba instalado el altar que contenía las reliquias de los santos titulares, pese, también, a ir contra las decisiones conciliares.

La parte más beneficiada de este ciclo fueron sin duda las diversas sedes episcopales que veían de ese modo posibilitada la atención espiritual de sus fieles o a los que trataba de reforzar mediante la redundancia de la información evangélica, pero que en otra dirección se veía reforzada con las oblaciones de los fieles cuyo paradero serían las arcas episcopales. La geografía episcopal variará con frecuencia de acuerdo con las distintas consagraciones de iglesias en territorios extradiocesanos, y los obispos aumentarían su riqueza mediante el embolsamiento de las *tertias* de las que también hay abundantes referencias en las actas conciliares.

Los anteriores puntos de reflexión que no he hecho sino enunciar no son los únicos que tendrían cabida en el estudio conjuntivo que proponemos, sino que está abierto a la incorporación de otros elementos que contribuyan a ampliar las fuentes de información, pero lo que sí está claro es que esas posibilidades informativas son más amplias que lo que a simple vista pudiera considerarse, pese a estar teñidas de esa elevada dosis de religiosidad, propia de esa selectividad del dato informativo, posible de rebasar y de usar para explicar otros comportamientos de la comunidad.

REFERENCIAS

CERRILLO, E., ONGIL, M.I. y SAUCEDA, M.I. "Espacio y religión. Aproximación a una arqueología de la religión", *Arqueología espacial.* I., Teruel, 1984.

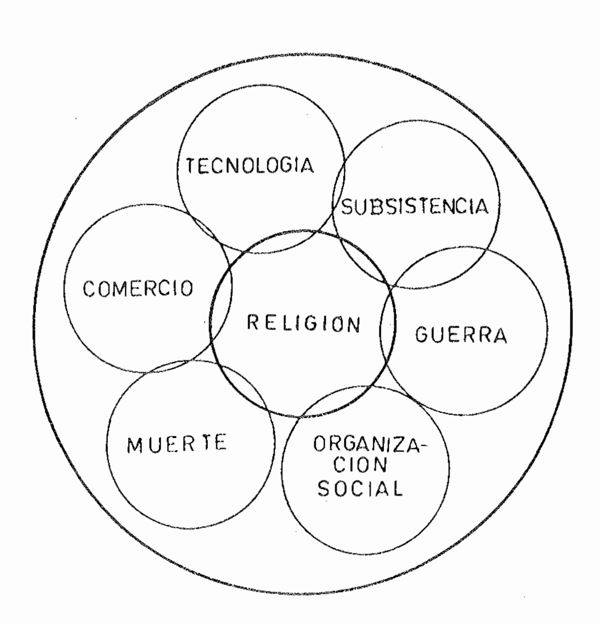


Fig. 1.— El subsistema religioso como enfoque de la totalidad del sistema, y de sus actividades.

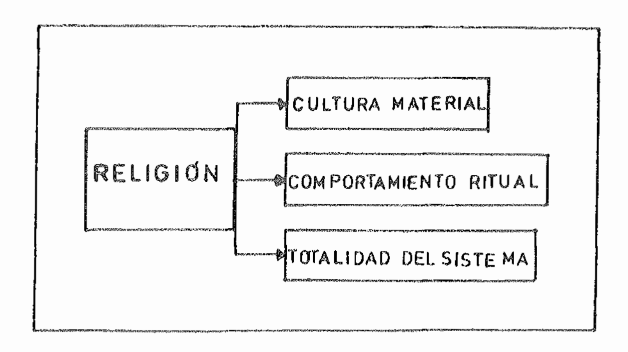


Fig. 2.— Posibilidades informativas del subsistema religioso.

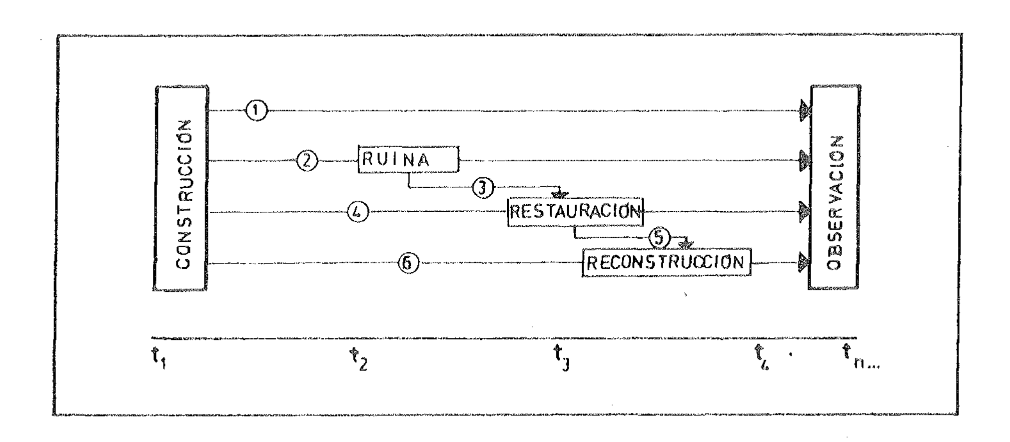


Fig. 3.— Alternativas tafonómicas de los edificios culturales cristianos de los siglos IV al VIII.

BASILICAE

VILLAE

TIPOS
EXÓTICOS

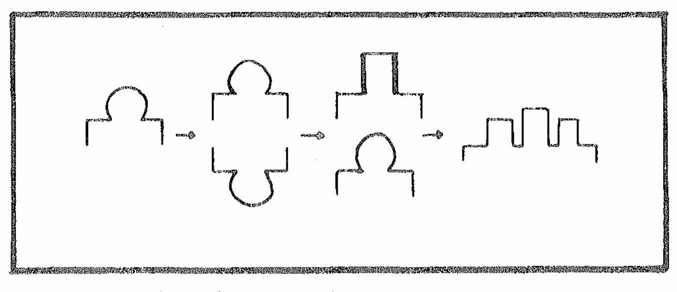
①

②

③

TIPOS
HISPANICOS

EVOLUCION MULTILINEAL



EVOLUCION LINEAL

Fig. 4.— Alternativas multilineal y lineal en la evolución de las plantas de los templos cristianos de los siglos IV-VIII.

ASPECTOS VISIGODOS DE SAN MIGUEL DE ESCALADA (LEON)

Hortensia Larrén Izquierdo.

Desde que el P. Manuel Risco publicara en el volumen XXXV de la "España Sagrada", en 1786, la desaparecida inscripción fundacional del Monasterio de San Miguel de Escalada, muchos son los estudiosos que, siguiendo distintos intereses en su investigación —epigráfica, histórica, artística...— han puesto de relieve ese momento premozárabe al que se hace corresponder "un pequeño templo", "un santuario", "una modesta iglesia" o "un monasterio" de cronología visigoda, tomando como base las siguientes frases:

> "Hic locus antiquitus Michaelis archangeli honore dicatus, breve opere instructus, post ruinis abolitus, diu mansit dirutus..."

Como nos demuestran las fuentes escritas conservadas, el hecho de "restaurar" un edificio, tomando el significado del verbo en sentido amplio, no es una característica sólo típica de Escalada; por el contrario, parece ser ésta una práctica común a casi todas las iglesias o monasterios datados en los siglos IX y X(1), aunque en muchas ocasiones, ese dato documental no haya quedado materializado en el edificio, provocando serias dudas acerca de la veracidad de esas noticias.(2)

Efectivamente, los datos materiales que ayudaban a ratificar la fuente epigráfica de San Miguel de Escalada eran muy escasos. Como escribiera Gómez Moreno en 1919 "si algo queda del pequeño santuario donde primero se instalaron los cordobeses, han de ser materiales sueltos; acaso varias columnas de tipo asturiano que en la actual fueron aprovechadas"(3). Sin embargo hoy, después de los trabajos arqueológicos realizados, poseemos más elementos de juicio para certificar un asentamiento anterior sobre el que se levanta un edificio mozárabe, con el que podemos relacionar una serie de datos históricos y epigráficos que aparecían, en principio, fuera de ese contexto premozárabe(4).

En esta comunicación pretendemos analizar el conjunto de elementos con la síntesis de las distintas teorías formuladas, exponiendo de forma más exhaustiva los nuevos datos puestos a la luz con los trabajos arqueológicos. Queremos dejar constancia de nuestro agradecimiento al Dr. Caballero Zoreda, por su constante enseñanza y apoyo.

1.— ELEMENTOS EPIGRAFICOS(5)

Dentro del conjunto epigráfico de San Miguel de Escalada, junto a los ejem-

plos datados entre los siglos X y XVI, localizables en los edificios actuales, se encuentran otros cinco de cronología anterior en cuya transcripción seguimos al Dr. García Lobo.

Las piezas más antiguas documentadas son dos ladrillos, datados a mediados del siglo III, que fueron hallados por el arquitecto J.B. Lázaro al hacer las obras de restauración en el año 1894(6), actualmente en paradero desconocido. Estos presentaban la siguiente leyenda:

L VII G PHIL
Legio VII Gemina Philipiana

Recortada para ser utilizada como cimacio del quinto capitel (desde el E) de la arquería norte, se encuentra una inscripción funeraria, cuya lectura no puede hacerse en su totalidad, fechada en los siglos IV-V (lám. I, 1):

(M) ONTANI CONIVX H S (STTL)
(O MIHI) TER CARA NA (TOS) SI VI (NCERET) AE (TAS)
(FECU) ND (O SALTEM POTERAS EDUCERE) LVS (TRO)
(AT FAC) ILIS T (E ILLAPSAM ABDVXIT RIVUS) AQUA (RVM)
(DVLCIS) AMICA (TVAM CONATVS ABICERE) VITAM
...M...IS.........O
...LUR D...........VITE
...LIBER...........T ORI
...OR..............QVV (M)
...VR..............A (M)
..(P) VRE DE CORDE IVGALI CVM EREGI
(HOC PE) TIT VXORI (TVMVLUM)(7)

De cronología visigoda se consideran dos ejemplos muy fragmentados, actualmente depositados en el Museo provincial de León, que debían formar parte de piezas constructivas o decorativas:

IC PA x RN x SUO
In Pater Respondit suo

Esta pieza fue considerada por Gómez Moreno como uno de los posibles elementos materiales pertenecientes a la construcción premozárabe, de la que no hizo lectura segura, e identificó como "fragmento de arquillos decorativos para ventanas" (lám. I,2)(8).

Por último, aunque los datos epigráficos son muy pobres, resulta muy interesante a nivel arqueológico el fragmento correspondiente a un posible cancel con decoración vegetal, enmarcada en su parte superior por una banda lisa en la que está grabado el comienzo del epígrafe (lám. I,3):

REDDVNT

A pesar de que cronológicamente está considerada como visigoda, creemos que los caracteres decorativos la llevan a un momento posterior.

Mientras que estos dos últimos ejemplos se asocian con el edificio premozárabe, los primeros se incluyen en el conjunto de materiales reutilizados, pero

procedentes de la vecina Lancia "y que fueron recogidos, seguramente en el siglo X, a la hora de reedificar la iglesia de San Miguel"(9).

2. ELEMENTOS REUTILIZADOS

Gómez Moreno establece dentro del apartado de decoración de Escalada tres series: a) piezas reaprovechadas, b) las realizadas en 913 y c) las fechadas hacia el 930, correspondientes al pórtico(10). Desde este trabajo, prácticamente no se ha rebatido esta clasificación hasta fechas recientes(11).

Según este autor, todos los *fustes* del edificio, a excepción de dos de las naves y tres del pórtico, son reutilizados. Lo común a todos ellos es el tipo de material utilizado en su ejecución —mármol veteado o pudinga— y el hallarse en casi todos los casos empalmados.

Este último aspecto creemos que pueda relacionarse con alguna restauración no resgistrada hasta el momento, ya que todas las juntas están unidas con mortero de cal moderno(12) (lám. 1,4).

También a este grupo pertenecen las *basas* de mármol, que "parecen godas". Arqueológicamente hemos constatado, por nuestra parte, la utilización de sillares bien trabajados, hechos en arenisca o caliza, como cimiento de las columnas de las arquerías de las naves, con lo cual es bastante factible que se traten también de piezas reutilizadas.

Dentro del conjunto de capiteles, éstos se subdividen en tres grupos:

*El formado por dos de pilastra, situados en el arco travesaño del anteábside y nave sur, recortados para ocupar este lugar, que han servido de modelo a los de la nave central. Según Gómez Moreno "parecen visigodos más que romanos" (lám. II, 1).

*Dos capiteles situados en las segundas columnas exentas de ambas arquerías. Muy desgastados, "son corintios, bárbaros, con hojas lisas, que revuelven sus puntas considerablemente, y collarino propio", cuya cronología se sitúa en torno al siglo IX(13). En este sentido nos parece más apropiado encuadrarles en un momento anterior al siglo VI, ya que su factura se asemeja más a lo que conocemos de época clásica que a lo posterior. (lám II,2 y 3).

*Por último, forma grupo aparte el tercer capitel de la arquería sur, al que parece corresponder el fuste que le soporta y, según Gómez Moreno, el cimacio del capitel vecino del grupo anterior, lo que le lleva a datarlos "como piezas asturianas y no anteriores a Ramiro I" (lám. II, 4 y 2).

Recientemente E. Domínguez Perela, en un estudio sobre los capiteles del pórtico, ha planteado la hipótesis de que éstos "pudieron pertenecer a edificios preislámicos que estaban arruinados en el siglo X y que sirvieron de base material para la nueva cristianización"(14).

3. LOS DATOS ARQUEOLOGICOS

Los datos arqueológicos obtenidos en las excavaciones realizadas en el interior y pórtico de la actual iglesia de San Miguel de Escalada, vienen a ratificar ese momento premozárabe al que de forma continuada se ha hecho alusión. Sin embargo, son todavía muchas las incógnitas que quedan por resolver, a la par que han surgido otras nuevas que deben ser contestadas con la continuación y ampliación de los trabajos realizados.

Previo al desarrollo de este apartado es necesario señalar un aspecto que ha tenido una incidencia muy negativa a la hora de valorar correctamente los datos arqueológicos: se trata de las obras de restauración y consolidación realizadas desde el siglo pasado y, en especial, las de 1946, dirigidas por L. Menéndez Pidal, en las que se realiza una zapata corrida de hormigón en los cimientos de los muros meridional de la iglesia y septentrional y occidental del pórtico, de 0,50 m. de ancha, con su correspondiente zanja de igual dimensión, y una altura variable entre los 0,80 m y 1,50 m. según la cota a la que aparece el nivel de roca natural; y la de 1980, dirigida por L. Rodríguez de Cueto, en la que se lleva a cabo la consolidación mediante micropilotes del testero occidental del edificio.

Estas actuaciones han impedido que podamos relacionar los niveles arqueológicos con las construcciones hoy en pie, ya que han sido cortados verticalmente, a la vez que han provocado destrucciones importantes en los restos documentados.

Las excavaciones arqueológicas se centraron en el interior de la iglesia donde se abrieron veinte catas ideales, de 3 x 3 m. en las naves laterales y de 1,50 x 3 m. en la central, acomodándose en los ábsides a su planta; mientras que en el interior y exterior del pórtico se proyectaron diez catas, de medidas distintas, quedando dos exteriores sin excavar. (Fig. 1).

La primera característica que ofrece la iglesia actual es la adaptación de su construcción a los elementos materiales —naturales y artificiales— ya existentes: en su mitad norte, prácticamente siguiendo el eje longitudinal del edificio, bajo el nivel de suelo de cemento perteneciente a una de las últimas restauraciones, aparece el nivel natural —roca y arcilla del Mioceno— trabajado para conseguir un "suelo uniforme" en los límites del actual edificio, si bien en un momento anterior, posiblemente siglos VI-VII, tuvo ya una utilización como veremos más adelante.

En la mitad sur, por el contrario, es donde documentamos los potentes niveles arqueológicos correspondientes al momento premozárabe, en el que hemos distinguidos dos momentos de ocupación:

a) una etapa tardorromana (siglos IV-V).

b) una etapa visigoda (siglos VI-VII) (Fig. 1).

3.a. *Primer momento de ocupación*

A los siglos IV-V corresponden un conjunto de estructuras, parcialmente destruidas, situadas —las mejor conservadas— en el anteábside y pies de la nave sur, en las que hemos delimitado cinco habitaciones (a, b, c, d, y e), en ningún caso con sus dimensiones totales.

Los muros, construidos en mampostería en seco, presentan en sus caras interiores restos de estuco, del que aparecen abundantes fragmentos en el nivel de destrucción. Estos se asientan directamente sobre el nivel natural, salvando en altura el declive que éste ofrece hacia el sur.

Habitación a: Ocupa el espacio correspondiente al anteábside sur y parte del central. Su muro de cierre de dirección N-S es el que ha conservado mayor altura de todos los hallados —0,90 m.— ofreciendo en su cara exterior seis hiladas, mientras que en la interior sólo son visibles tres. Sobre él se asientan los cimientos de los pilares del ábside, así como las huellas de cal de los primitivos

canceles. Por el contrario, el muro perpendicular a éste, de dirección E-W, muy mal conservado, sólo ofrece una hilada de mampuestos.

Esta habitación ofrece un suelo de "opus signinum", en muy buen estado, en que queda reflejado en sus cotas de altura el desnivel antes mencionado. En él aparecen dos huellas rectangulares, sin solado, una adosada al muro de dirección E-W y la otra transversal al muro de cierre N-S, cuya interpretación nos resulta dudosa por el momento, aunque bien pudieran corresponder a la base de un peldaño.

En el ángulo NE. de la habitación, con ligera desviación hacia W., queda perfectamente visible la cimentación del pilar del ábside central, en la que es muy posible se utilizaran las piedras pertenecientes a estas estructuras, ya destruidas en el momento de su construcción.

Habitaciones b y c: Se encuentran adosadas al muro interior de la habitación anterior. Sus plantas, quizás rectangulares, son de dimensiones más pequeñas; su anchura corresponde a la mitad de la habitación a, mientras que su longitud nos es desconocida, aunque podría ser intepretada con las estructuras de unión de las habitaciones a y d.

El muro medianero de ambas, perfectamente enjarjado al de la habitación a, ha servido de base a la cimentación del intercolumnio, en aquéllas zonas dónde se conservaban. En ellas no han quedado restos de solado.

Habitación d: Situada a los pies del edificio, ocupa los dos intercolumnios más occidentales. La planta conservada es de 3 x 1,50 m. y, aunque no conserva el muro de cierre septentrional, es muy posible que fuera de iguales dimensiones que la habitación a.

Al igual que en ésta, su suelo es de "opus signinum" y está situado a una cota superior que el de aquélla. Su estado de conservación es muy malo, ya que primero fue destruido por la cimentación del intercolumnio, y después, por un conjunto de enterramientos infantiles de cronología moderna. También aquí quedan huellas de un peldaño.

Habitación e: Queda delimitada por el muro meridional de la habitación anterior y otro, de dirección N-S, adosado a su ángulo SW.

Esta habitación, destruida en parte por la zapata corrida y los micropilotes de las restauraciones de 1946 y 1980, al igual que las habitaciones a y c, no ofrecía solado, si bien conservaba restos de estuco en las caras interiores de sus muros.

Quizás formaron parte de otro muro de cierre, la hilada de piedras documentada en el interior del pórtico, paralela al muro divisorio de las habitaciones b y c, aunque dados los escasos datos que ofrecen estos restos, su relación con el las demás estructuras es totalmente hipotética.

Respecto al material arqueológico correspondiente a este momento, los restos hallados son muy escasos: dos fragmentos de TSH Tardía, correspondientes a galbos no identificables, y tres fragmentos de galbos con decoración estampada (Fig. 2, nº 1 a 5) y otros fragmentos lisos, sin forma, con las mismas características morfológicas que los anteriores.

3. b. *Segundo momento de ocupación*

Correspondiente a los siglos VI-VII, se caracteriza por la reutilización de

las estructuras antes descritas y la introducción de nuevos elementos que denotan un cambio de mentalidad y quizás también, de uso del lugar, con la aparición de varios enterramientos de tipología distinta.

La habitación a de la etapa anterior queda dividida, aproximadamente en su mitad, por un muro perpendicular al muro de cierre oriental, dejando un espacio abierto a modo de puerta, de 0,70 m. de ancho, entre las dos nuevas dependencias (lám. 3,1 y Fig. 1). Este muro, construido también en mampuesto, se apoya directamente sobre el suelo de "opus signinum".

Dada la diferencia de cotas entre esta habitación y las d y e, los niveles de abandono y destrucción han sido aquí mucho más potentes, influyendo también el hecho de que en esta zona el subsuelo ha sido menos removido que en el resto.

Junto a esta reforma se han documentado cuatro enterramientos con las siguientes características:

a) Sepulturas excavadas en la roca: Se sitúan en el anteábside norte y sólo ha sido posible excavar una en su totalidad, ya que la otra se encuentra bajo uno de los canceles. Presenta forma irregular, prácticamente de tipo "bañera", tallada muy toscamente, sin cubrición y orientadas W-E.

De la excavada totalmente, sólo quedaban "in situ" las tibias y peronés careciendo de material arqueológico.

b) Sepultura de lajas: Perteneciente a un enterramiento infantil, muy destruida, se localizaba en el ábside sur, a —0,96 m. Sólo quedaba de la estructura original tres lajas de caliza correspondientes a los lados mayores y, como en el caso anterior, carecía de cubrición.

El esqueleto, con orientación W-E, estaba colocado en posición decúbito supino, con el cráneo ligeramente inclinado hacia el lado izquierdo. Su estado de conservación era muy malo. Junto a la extremidad inferior derecha se situaba, como elemento de ajuar, una pequeña jarrita de cerámica.

c) Deposición simple: Documentada en el interior del pórtico, pertenece también a un individuo infantil. Bastante mal conservado, se excavó parcialmente ya que sus extremidades inferiores se apoyaban en los restos de cimentación, quizás de cronología mozárabe, que sirven a su vez de base a la construcción románica(15). También carecía de ajuar.

Como en la etapa precedente, el material arqueológico es bastante escaso. Entre lo más representativo está la "jarrita" antes reseñada: ofrece cuerpo globular con estrechamiento progresivo hacia el inicio del cuello y huella de asa lateral, fondo plano y borde perdido. Pasta gris con abundantes intrusiones de cuarzo y mica de tamaño medio; factura tosca; fuego reductor. Sus medidas conservadas son: 8 cm. de alto, 7,3 cm. diámetro de fondo, 9,5 cm. diámetro mayor del galbo y 0,6/1,2 cm. de grosor.

Sin formar parte de ajuar y hallado en el nivel de destrucción de la habitación a, es un "broche de cinturón de lengüeta triangular" con estrechamiento central, que ha perdido la placa rectangular y aguja. En su reverso dos resortes de sujección de sección rectangular y orificio circular. Bronce. Sus medidas conservadas: 4 cm. longitud, 2,5 anchura máxima y 0,2 cm. grosor. Cronológicamente este tipo de piezas se sitúan a fines del siglo VI (Fig. 2,7)(16).

4. CONCLUSIONES

Compendiados en este trabajo todos los elementos materiales y estudios realizados sobre ellos, que ponen de manifiesto el momento premozárabe de San Miguel de Escalada, queda cuestionar determinados aspectos inmersos en la tónica general desarrollada:

Las excavaciones arqueológicas realizadas, todavía inconclusas, ratifican ese momento previo de ocupación al siglo X, documentado por fuentes escritas que, hasta el momento se venía considerando como hipotético.

Como primera conclusión podemos decir que, desde un momento anterior al proceso cristianizador de la Península Ibérica, el lugar que ocupa el monasterio mozárabe de San Miguel de Escalada, se corresponde con un asentamiento rural de cronología tardorromana del que solo conocemos una parte muy reducida de sus estructuras.

Posiblemente con una ocupación demográfica ininterrumpida, el habitat de Escalada se adapta a una nueva circunstancia: la cristianización del lugar, de la que son una muestra representativa los enterramientos documentados(17).

Sin embargo, todavía no estamos en condiciones de identificar los restos hallados con el primitivo templo o monasterio, aunque podamos suponer, ya con más garantías, que éste existió en los "alrededores" del actual emplazamiento, y al que podrían corresponder los elementos arquitectónicos y epigráficos reutilizados, así como los depositados en el Museo provincial de León.

NOTAS

1. En el artículo de BANGO TORVISO, G.I.: "El neovisigotismo artístico de los S. IX y X. La restauración de ciudades y templos". Rev. de Ideas Estéticas, 1979, p. 319-338, están reunidas las noticias documentales que afectan a los distintos edificios en este sentido.
2. Los interrogantes que suscita la propia inscripción fundacional en relación con la construcción mozárabe han sido planteados por BANGO TORVISO, G.I.: "Arquitectura de la décima centuria: ¿Repoblación o mozárabe?" Rev. Goya, 122 (1974) p. 68-75, p. 74 y DOMINGUEZ PERELA, E.: "Arquitectura Hispana altomedieval. Coordenadas de un problema". Rev. Arqueología, 42 (1984) p. 34-47.
3. GOMEZ MORENO, M.: "Iglesias Mozárabes". Madrid, 1919, p. 142.
4. Las dos campañas arqueológicas, codirigidas con el Dr. Caballero Zoreda, se realizaron durante los meses de Junio-Julio de 1983 y Noviembre-Diciembre de 1983-Enero de 1984. Un avance de estos trabajos se presentó en el "I Congreso de Arqueología Medieval Española", Huesca. Abril 1985, actualmente en prensa.
5. El estudio más reciente es el realizado por GARCIA LOBO, V.: "Las inscripciones de San Miguel de Escalada. Estudio crítico". Barcelona, 1982, en el que están recogidos todos los estudios anteriores. La transcripción que aquí presentamos es la realizada por este autor, p. 59-62, inscripciones nº 1, 2, 3, 4 y 8.
6. Los trabajos de restauración realizados fueron publicados por el propio arquitecto unos años más tarde: LAZARO, J.B.: "San Miguel de Escalada". Bol. de la Sociedad Española de Excursionistas (1903).
7. Gómez Moreno hace la siguiente referencia de esta inscripción: "aprovechóse (como cimacio) un mármol con epitafio pagano, sólo en escasa parte visible, y ella no bien leída todavía". (GOMEZ MORENO, M.: "Iglesias..."p. 148 nota 4). Por su parte FONTAINE, J: "El Mozárabe", Madrid, 1978, p. 90, la reseña como visigoda o paleocristiana sin más datos.
8. GOMEZ MORENO, M.: "Iglesias..." p. 142, nota 1.
9. GARCIA LOBO, V.: "Las inscripciones..." p. 15.

10. GOMEZ MORENO, M.: "Iglesias..." p. 155.
11. Transcribimos como ejemplos las citas de FONTAINE, J.: "El Mozárabe" p. 117: "debemos al menos distinguir tres series diferentes de capiteles...se aprovecharon al principio piezas de otros monumentos anteriores, existentes en la región, tales como mármoles pulimentados en fustes y basas correspondientes, y cinco capiteles asturianos, de época posiblemente ramirense" y YARZA, J.: "Arte y arquitectura en España 500/1250", Madrid 1981, p. 97: "Varios capiteles son corintios degenerados que recuerdan lo asturiano y pueden ser del edificio anterior".
12. Relación de empalmes de los fustes: Arquería N (dirección E-W): 1-Unido en dos sitios, 2-Empalme unión fuste y capitel, 3-Idem, 4-Fuste roto, 5-Empalme unión fuste y capitel, 6-Fuste roto.
    Arquería S (dirección E-W): 7-Fuste roto y unión fuste y basa, 8-Unión fuste y basa, 9-Unión fuste y capitel, 10-Idem, 11-Fuste roto, 12-Fuste roto.
13. GOMEZ MORENO, M.: "Iglesias..." p. 155: "algo recuerdan los de Goviendes en Asturias, lo que llevaría a clasificarlos dentro del siglo IX, más con fijeza no sé a qué arte corresponde...". El mismo autor reincide en su "Catálogo Monumental de España. León (1925), p. 102.: "...resultan difíciles de fechar, más no antes del siglo IX..."
14. DOMINGUEZ PERELA, E.: "Los capiteles del pórtico de Escalada, entre la tradición clásica y la bizantina, lo islámico y la tradición local". Actas del V Congreso Nacional de Historia del Arte. Barcelona, 1984 (en prensa).
15. FONTAINE, J.: "El Mozárabe", p. 86 hace referencia a un ábside "con planta de arco de herradura...descubierto en 1968 al excavar el suelo de la capilla medieval adosada al sudeste...". No sabemos si éste puede corresponder a los cimientos parcialmente visibles bajo el muro oriental de la iglesia de Santa María, o a los restos que ahora hacemos alusión, reflejados en el plano de la Fig. 1, que en su nivel superior es seguro que fueron vistos al hacer las obras de restauración, ya que los primeros niveles del pórtico eran revuelto actual.
16. Los paralelos más cercanos de este tipo de piezas han sido publicados recientemente por RIPOLL, G.: "La necrópolis visigoda de El Carpio de tajo (Toledo). Madrid, 1985.
17. GARCIA LOBO, V.: "San Miguel de Escalada, encrucijada del monasticismo leonés" Actas de la Semana del Monacato Cántabro-Astur-Leonés. Oviedo 1982, p. 137-154, analiza el período premozárabe señalando que "nuestro templo no pudo ser anterior al siglo VII, fecha tope a la que puede retrotraerse en la P. Ibérica el culto a San Miguel, ni posterior a mediados del siglo VIII" (p. 139). Se trataba, según este autor, de un monasterio de cuño fructuosiano y, posiblemente, el abad Julián del Monasterio de San Miguel que figura en el XI Concilio de Toledo puede identificarse con el abad de San Miguel de Escalada. Es decir, esta sería la segunda fuente escrita sobre el monasterio visigodo.

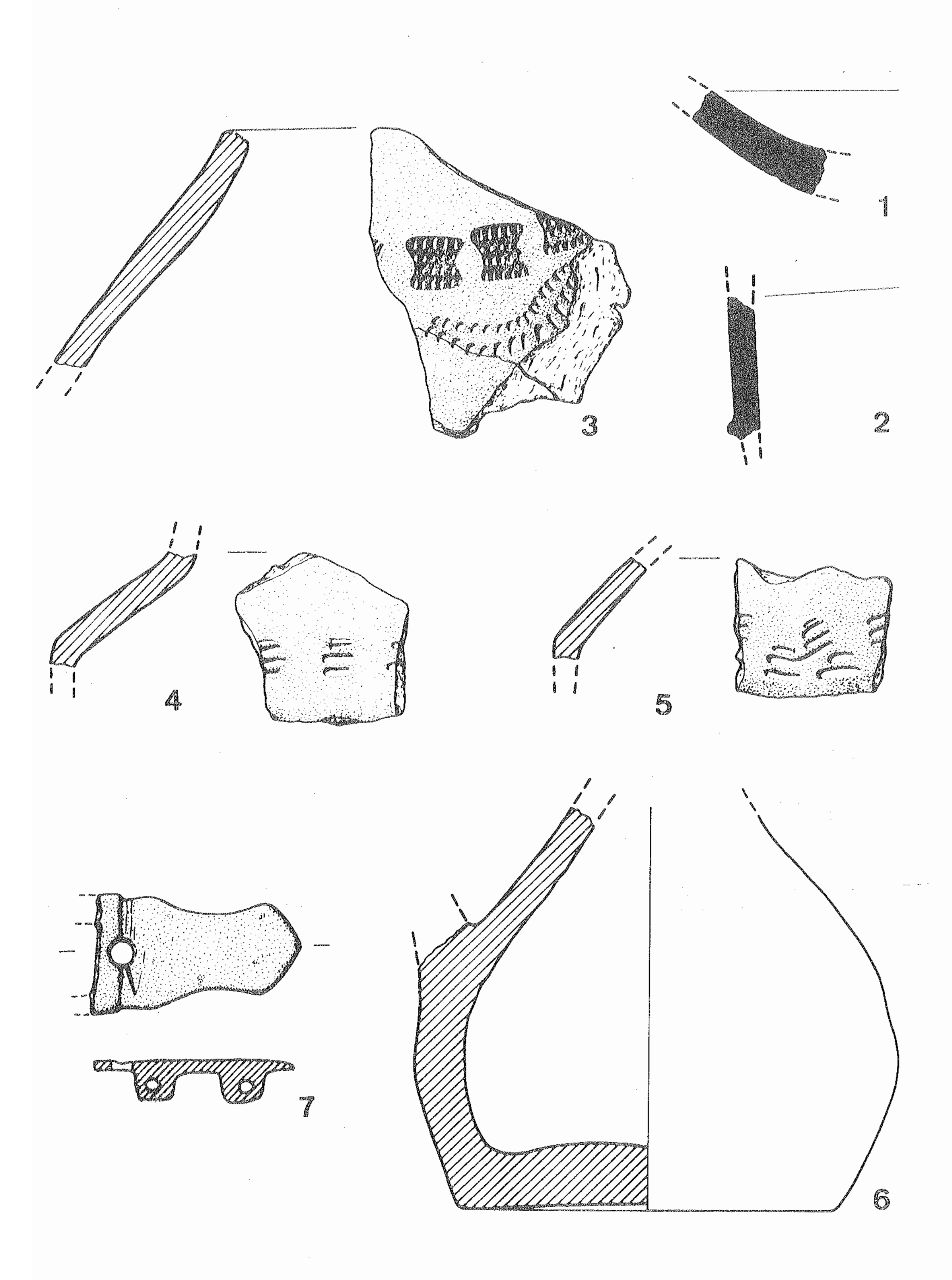
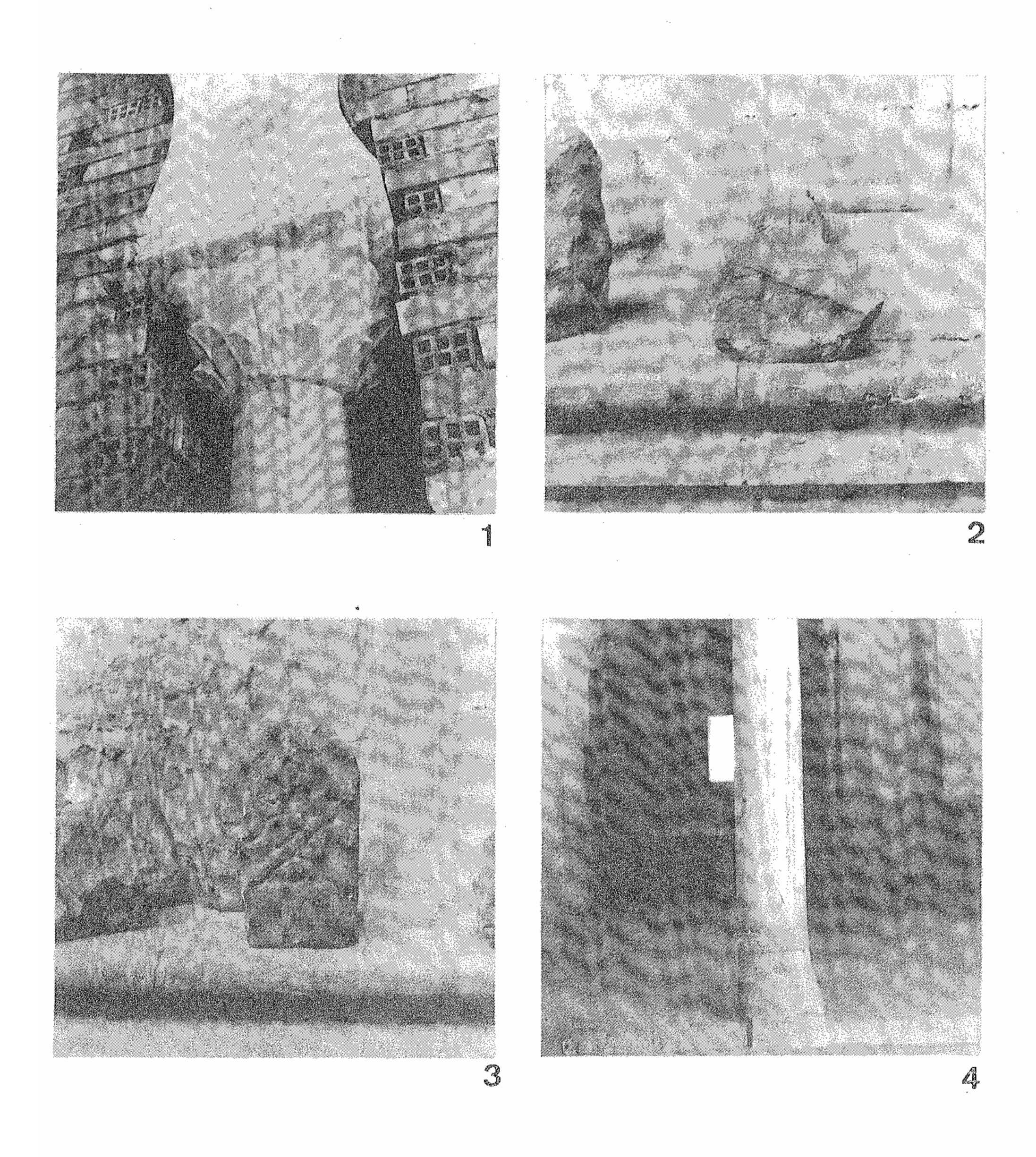
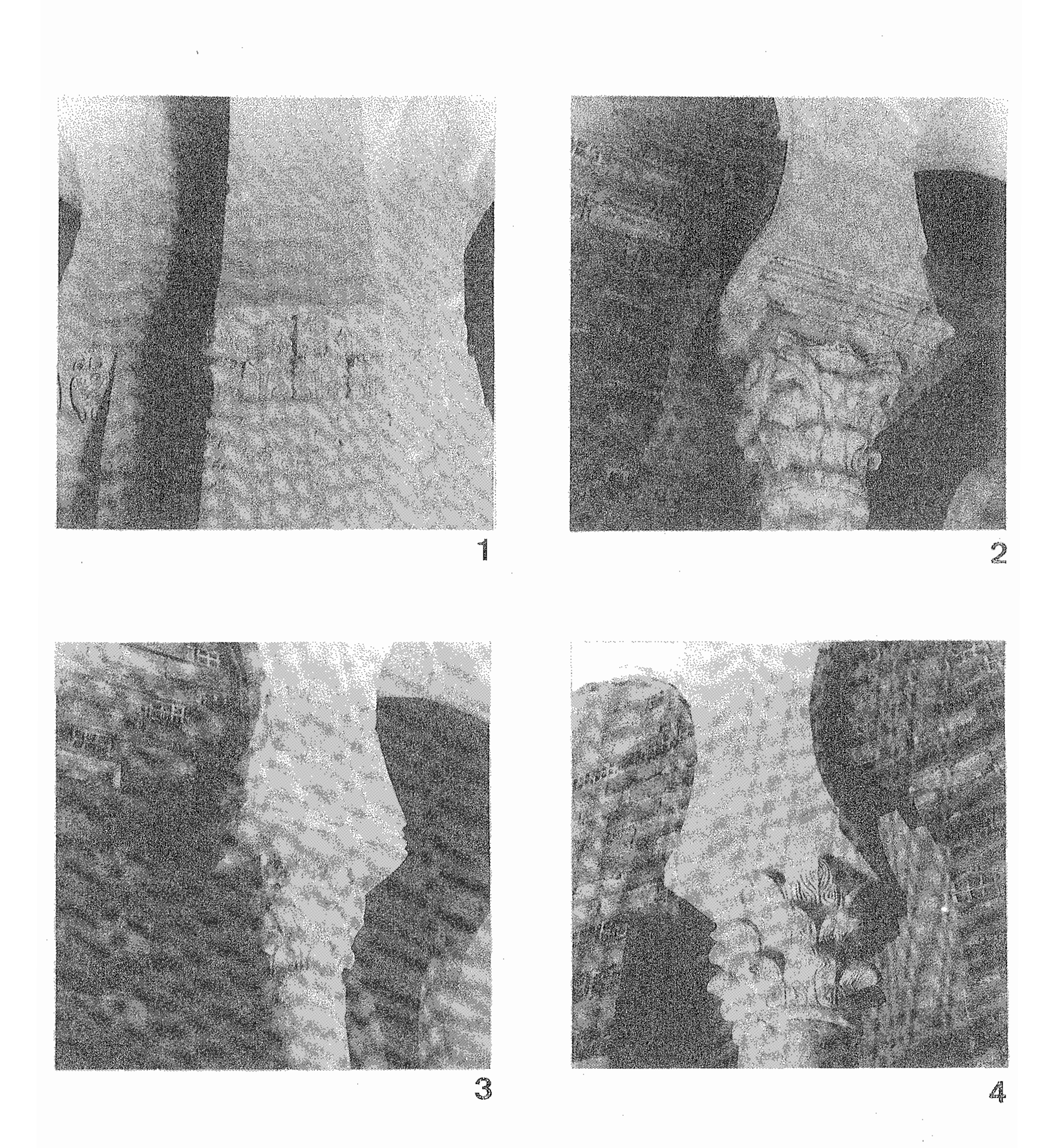


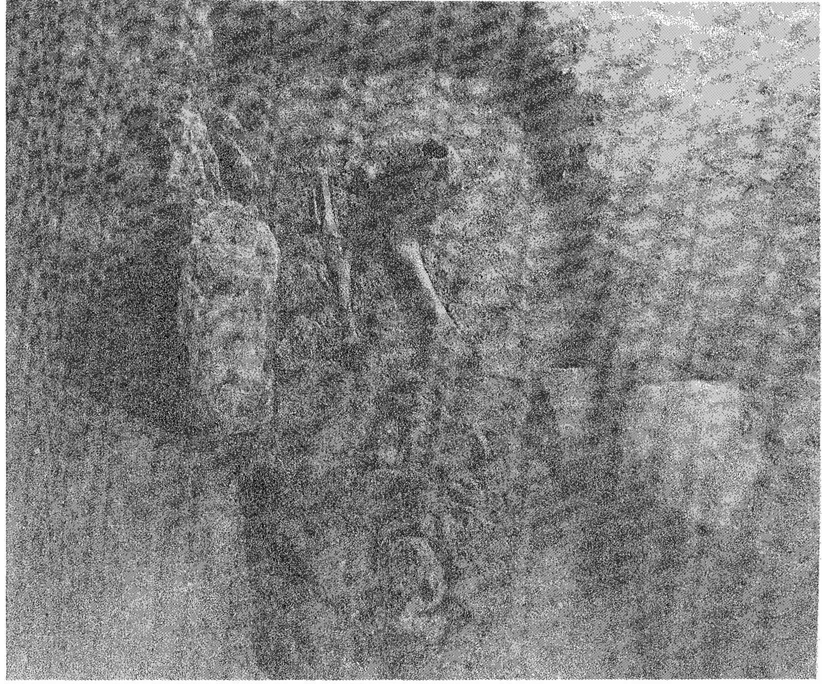
Fig. 2: 1-2: Fragmentos de TSH Tardía. 3-5: Fragmentos de cerámica estampada tardorromana. 6: Jarrita correspondiente al ajuar del enterramiento visigodo. 7: Broche de cinturón incompleto (fines del siglo VI).



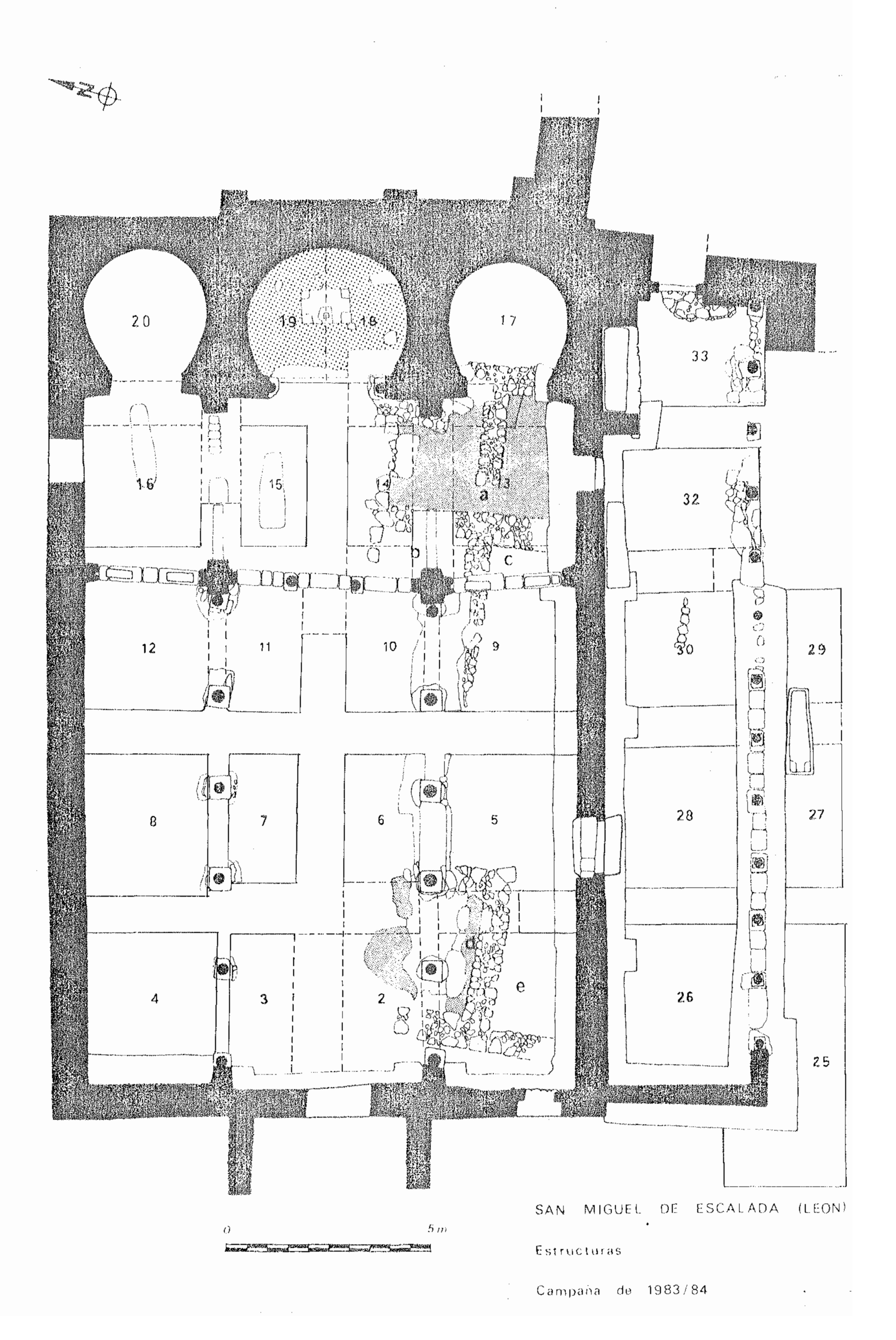
Lám. I: 1-Inscripción funeraria, fechada en los siglos IV-V, reutilizada como cimacio del quinto capitel de la arquería norte. 2 y 3: Piezas procedentes de San Miguel de Escalada depositadas en el Museo Provincial de León. 4: Ejemplo de un fuste reutilizado.



Lám.II: 1-Capitel de pilastra del arco travesaño de la nave sur. 2 y 3-Capiteles de las segundas columnas exentas de ambas arquerías.- 4-Tercer capitel de la arquería sur.



Lám. III: 1-Vista de la denominada "habitación a": 1-zapata de hormigón de 1946; 2-zanja de la misma; 3-estructuras tardorromanas; 4-estructura visigoda; 5-suelo de "opus signinum". 2: Enterramiento infantil de cronología visigoda.



SAN MIGUEL DE ESCALADA (LEON)

Estructuras

Campaña de 1983/84

LAS EXCAVACIONES DEL CONJUNTO DE "EL BOVALAR", SEROS (SEGRIA, LERIDA) Y EL REINO DE AKHILA

P. de Palol.
Universidad Central de Barcelona.

En 1943 se localiza en la margen izquierda del Segre, municipio de Serós, —donde se había establecido la famosa cabeza de puente de Serós durante la guerra civil— un conjunto arqueológico del que se excavan una basílica y parte del grupo de *habitat* situado al sur de la misma. De todo ello se dió noticia en el Congreso Internacional de Arqueología cristiana de Barcelona de 1969[(1)]. Después de unos años de paralización de los trabajos, nos hacemos cargo de yacimiento con unas campañas de limpieza de los restos y excavación de la necrópolis del templo. Iniciamos, sobre todo desde 1981, el estudio y excavación sistemática del poblado, una vez terminada la del estricto ámbito basilical[(2)].

Los trabajos, todavía en curso, ponen al descubierto un conjunto rural, con su amplia basílica situada en el ángulo NE del mismo y encima mismo del rio. Es un poblado de dimensiones reducidas, pero de un enorme interés científico e histórico por una serie de circunstancias. *En primer lugar* por su estructura. Se trata de un grupo de viviendas familiares que se colocan al lado de su templo. Es una basílica de dimensiones bastante grandes en relación al poblado, pero no del todo si pensamos en el papel de parroquia para los habitantes de los alrededores. La presencia de un espléndido baptisterio confirma este papel, ya que —por la reducida extensión y densidad del poblado— habría sido excesivo un centro de culto y de liturgia bautismal tan amplio y rico. *En segundo lugar*, por la misma situación del conjunto. Está junto al rio Segre, pero en posición alta en relación a su nivel, disponiendo de campos amplios para el desarrollo de la agricultura ciertamente importante, a la vez que —por la presencia de pastos— permite una ganadería densa.

Desde un estricto punto de vista de hallazgo y de estructuras arqueológicas, presenta el singular interés de una doble tipología. Por una parte, el templo responde, claramente, a los tipos de basílica de cabecera tripartita y contracoro en el fondo de la nave mayor. También, con ambiente bautismal al oeste de la nave mayor dentro del mismo rectángulo de fábrica. Los tipos —casi de manual— repiten estructuras bien conocidas en el Africa cristiana y en Baleares. No es, de todas maneras, éste el lugar de un análisis tipológico más amplio. Simplemente señalar su clara tipología paleocristiana, frente a la arqui-

tectura religiosa que se conoce por "hispanovisigodo" o simplemente "visigodo".

Pero quizás sea más sugestivo el conjunto de hábitat, bien fechado por la aparición de moneda visigoda desde acuñaciones de Egica, hasta bellos y raros ejemplares de Ákhila, ya de principios del siglo VIII. El poblado fue destruido por un muy intenso y total incendio. La excavación nos demuestra que el conjunto fue sellado por una muy densa capa de cenizas que cubren las viviendas y que conservan el utillaje en uso en el momento concreto de su destrucción, sin que se haya recuperado ninguno de sus elementos después del incendio. Todo el material agrícola; de artesanía textil; cerámico de almacén y de mesa y cocina, aparece en su lugar de uso en cada una de las unidades familiares, además repetido en todas ellas, ya que cada familia disponía de sus propios instrumentos de trabajo. Si bien, debemos exceptuar lo que podríamos considerar comunitario; en particular una gran prensa de aceite y vino; y dos amplias bodegas, seguramente también para vino, con recipientes a manera de toneles medievales, es decir, no de tipo anfórico. En algunos casos, cada vivienda proporciona algunos elementos de uso personal, como broches de cinturón de bronce de placa liriforme(3) bien conocidos en sus tipos, y algunas de las monedas de circulación —no de tesorillo— de las que disponía el grupo familiar.

Desde este punto de vista, socio—económico, el documento es del mas grande interés; y, creemos, muy singular en la arqueología hispánica de tiempos visigodos.

Todo este conjunto está perfectamente fechado, en su momento final, con la desaparición del mundo político visigodo, y con una clara adscripción al dominio real de Ákhila, el monarca del levante peninsular coetáneo a Rodrigo, y para el que se ha postulado una filiación concreta con Witiza, haciéndolo hijo del mismo(4).

Sin ánimo de un análisis detallado de los elementos arqueológicos de la excavación, propios de la Memoria correspondiente, creemos que es interesante presentar una triple lectura de los mismos con los aspectos que nos permiten añadir a la visión histórica, social y económica del final del reino de los visigodos, concretamente en una zona periférica del reino.

Tres aspectos son válidos para esta lectura. *En primer lugar* una visión interna del yacimiento desde un punto de vista de productividad, consumo y economía en su medio rural. *En segundo lugar* el aspecto humano, demográfico, reflejado en su dualidad religiosa y profana. Y, en *tercer lugar*, el aspecto político-dinástico que los hallazgos sobre todo monetarios, permiten atisbar.

Aspecto interno. Economía.

En su reducida dimensión —que habrá que pensar repetida en otros lugares semejantes, en la misma área geográfica— el poblado presenta una unidad de producción agraria y pastoril concretas, no exentas de cierta dinámica y riqueza. Se trata de un documento muy concreto desde un punto de vista de cultura material, que habrá que valorar ante las repetidas noticias de crisis, peste, sequía y plagas de la agricultura y de la ganadería durante los siglos de actividad del poblado(5). Conocemos el exacto valor que este documento puede tener, pero creemos del mayor interés su análisis concreto en sus circunstáncias topográficas y ecológicas generales, al pie de un rio.

La excavación nos pone frente a un grupo humano con una actividad rural básica[6]. Entre los productos que cultiva conocemos, a través de las semillas halladas, un grupo de cultivo de gramíneas, creemos bastante extenso por la abundancia de grano hallado en todas las viviendas. En particular trigo, cebada y una especie, seguramente mijo, con el que fabrica unas tortas circulares huecas por el interior y almacenadas en estantes de madera en el muro. La clasificación concreta de todo este material está en proceso de estudio por los especialistas de paleobotánica.

En otro aspecto —el de la huerta— debemos señalar la presencia de frutos de cultivo no demasiado frecuente, como el melocotón, bien conocido en los textos de Plinio[7] y de otros historiadores romanos.

A su vez, hay un aprovechamiento, normal, de la bellota de los encinares de los bosques de los alrededores.

Cultivos importantes debieron ser tanto el olivo como la vid. Un espléndido *torculum*, todavía con semillas de uva, probablemente tanto para el prensado de uva como de oliva, ocupa un lugar ciertamente preeminente en el conjunto; y su uso fue, con toda seguridad, comunal.

La presencia de semillas va acompañada de abundantes instrumentos de hierro —el único que se ha conservado del fuerte incendio— de trabajo agrícola. Hay que señalar, de todas maneras, que no aparecen restos de arado de ningún tipo. Por el contrario hay hoces de dos o tres tipos; la tradicional hoja de eucaliptus para gramíneas de tallo alto, muy semejantes a las romanas y, también, a las actuales. Abunda la llamada *falx vinitoria* para la vendimia y para la poda de arbolado frutal. Toda una rica serie de hachas, podaderas, etc. constituyen —por el momento— el repertorio más completo que poseemos de utillaje bien fechado por su uso, todavía, a principios del siglo VIII. Sólo puede compararse al grupo hallado en La Yecla de Silos, Burgos[8] y en el castro de Puig Rom (Rosas)[9] de la misma e identica cronología que Silos en el interior de las viviendas; recipientes de tipo ánforas de vientre abultado y variadas formas de cerámica negra proporcionan todo el utillaje normal de almacén y consumo. Dos amplias habitaciones con toneles identificados por los arcos de hierro y por el soporte encima de muretes paralelos para que no apoyen directamente en el suelo, completan el aspecto agrario del conjunto.

Frecuentes los restos óseos de óvidos, bóvidos y menos ganado porcino, se detectan en las habitaciones excavadas. La ganadería de óvidos debió ser, quizá, más densa. Todas las viviendas poseen instrumentos de cardado de lana y de hilado, como una de las normales actividades artesanales de familia.

Por tanto, una normal, y ciertamente no en crisis, actividad económica se detecta a través de estos hallazgos. Cultivos de campo, olivar y viñedo. Cultivos de huerta o de azada, y cultivos frutales constituyen la economía familiar básica del poblado. Desgraciadamente desconocemos el real volumen de esta producción y las posibilidades de ampliación a un consumo de intercambio o de comercio supra familiar. En realidad, éstos serían datos —de tenerlos— a cotejar con los textos históricos de carácter catastrófico tanto en relación a las condiciones climáticas o ecológicas en general, como demográficas de disminución numérica señaladas para esta época.

Composición y carácter demográfico

Un hecho de gran trascendencia creemos es la coexistencia de un centro religioso dentro de la más pura estructura paleocristiana, no "visigoda" en sentido tipológico, junto a un poblado con organización y material e instrumental plenamente dentro de las fórmulas y tipos de uso entre la población hispanovisigoda, en cierta manera unificado en todo el reino. Creemos que el conjunto define, con cierta claridad el carácter de continuidad romana o hispanorromana del poblamiento de Bovalar hasta finales del reino visigodo. En este sentido los hábitos, costumbres e instrumental, de clara raíz romana, han ido evolucionando a través de los tiempos de forma un tanto uniforme y concreta a través de los mismos modelos previsigodos o con fórmulas y tipos modificados por esta misma población hispánica de época visigoda. Todo el utillaje que hemos hallado responde a tipos romanos anteriores; perfectamente de acuerdo, por otra parte, con la propia estructura del templo.

Es evidente que debemos señalar unas ciertas diferencias cronológicas entre la basílica y la última fase de *hábitat* del poblado. El templo se construyó probablemente antes que el poblado, o al menos en una primera fase del mismo. Un nivel profundo de la zona de *habitat* proporciona un sólo elemento de tipo germánico. Se trata de la parte de una fíbula de arco frecuente en las necrópolis visigodas, pero más bien de forma itálica o franca(10). Por lo demás el nivel inferior del poblado aparece con sus silos algunas veces amortizados y cubiertos por muros posteriores. Al igual cegados en la misma basílica, por ejemplo en el baptisterio o en las cámaras funerarias laterales del norte. La basílica tendrá un momento de reestructura y nueva decoración, con la colocación de canceles y del cimborio del baptisterio, a finales del siglo VI o quizá ya en el VII(11), cuando el poblado ya está establecido. La transformación del templo no sigue, de ninguna manera, las modas o fórmulas "visigodas". Además, las relaciones comerciales en el campo estricto de la vajilla litúrgica, miran centros de aprovisionamiento mediterráneos. Éste es el origen concreto del espléndido incensario y del jarro eucarístico hallados, en uso, entre las cenizas de la basílica(12).

Si clasificamos como "hispanovisigodos" los broches de cinturón de placa liriforme, hay que recordar su origen mediterráneo y bizantino y su difusión total en la geografía del reino visigodo, fuera de los contextos concretos de las necrópolis de asentamiento visigodo del siglo VI. La unidad demográfica de Leovigildo y confesional de Recaredo explican, también, la moda de este tipo de bronces originariamente romanos orientales y bizantinos aunque reproducidos en talleres y por toreutas visigodos y utilizados, indistintamente, por la población tanto de origen hipanorromano como germánico.

Creemos que el conjunto demográfico está en la línea de persistencia y perduración del factor no germánico que se detecta en otras áreas socio-culturales del reino lo mismo en el campo jurídico, religioso, literario, etc.

Desde un punto de vista numérico se nos hace difícil cuantificar el lugar y los lugares semejantes que pudo albergar el valle del Segre y del Cinca. Un núcleo coetáneo —desde un estricto punto de vista religioso— se superpone a la villa bajo imperial del *dominus Fortunatus*(13) con la existencia de otro baptisterio no excesivamente alejado de Bovalar, sobre el Cinca. Otros núcleos atestiguan un poblamiento quizás más denso de lo imaginado por estudios impor-

tantes sobre este aspecto demográfico[14] incluso para áreas más alejadas como la zona del Llobregat.

Aspecto político. Los problemas alrededor del reinado de Ákhila

Una de las grandes sorpresas de la excavación arqueológica del poblado ha sido el hallazgo en tres de las viviendas excavadas de grupos de tremises visigodos. Una de las viviendas proporciona 10 ejemplares; otra 5 y otra 4. Un total de 19 trientes sin constituir de ninguna manera tesorillos en el sentido de depósitos de ocultación o de reserva, sino en un ambiente familiar, junto a broches de cinturón y otros objetos de uso diario. Se trata, sin duda alguna, de piezas de circulación normal. Hay una correcta unidad de moneda y de época y, también, un cierto predominio de las cecas locales o cercanas, de forma que dan la impresión de una circulación en un ámbito no demasiado extendido. El dato creemos importante para definir la amplitud real de la autoridad del monarca Ákhila, cuyas acuñaciones son las más recientes de los hallazgos y fechan, naturalmente, el momento de circulación de los mismos.

No pretendemos hacer aquí el estudio total tanto desde un punto de vista numismático como histórico de este conjunto de piezas. Se trata, simplemente, de presentar al Simposio este documento arqueológico en espera del estudio definitivo del yacimiento y de sus elementos, que tenemos en preparación. Queremos dejar claro que solo nos proponemos un avance al mismo.

La distribución de monarcas y cecas se refleja en nuestros cuadros a los que debemos hacer algunos comentarios. En primer lugar las monedas siguen una secuencia real que va desde Égica a Ákhila con exclusión de Rodrigo. Es decir, monedas de Égica, Égica-Witiza, Witiza y Ákhila. Es interesante constatar que la misma secuencia real tenemos en el manuscrito *Parisinus 4667*, del famoso *Laterculus regum visigothorum* para el que se postula un origen en Cataluña o Septimania, y que estuvo en el monasterio de Ripoll. Escrito en letra visigótica, se fecha en el año 828[16]. Es bien conocido el texto, en el que Witiza va seguido de *Achila reg. ann. III. Ardo reg. ann VII.* Siendo, éste, el último de la lista. Hay, pues una coincidencia en la lista y la circulación monetaria, por lo menos en aquello que hace referencia a nuestros hallazgos.

Otro hecho importante que también hemos apuntado, es que de las 19 monedas halladas, 13 corresponden a cecas de la Tarraconense: 5 de *Gerunda*; cinco de *Cesaragusta* y tres de *Tarraco*. Mientras sólo 6 proceden de otras cecas: 2 de *Ispalis*; y 1 de *Toletum, Emerita* y *Egitania*.

Otra importante consideración es la aparición, por primera vez, de un triente de Ákhila acuñado en la ceca de *Cesaragusta*. Hasta el momento sabíamos que Ákhila había acuñado monedas en *Narbo*, en *Tarraco* (de cuya ceca aparece el segundo ejemplar conocido en Bovalar) y en *Gerunda*, gracias al hallazgo que hicimos en Puig Rom en 1946. Con ello el ámbito económico bajo el dominio de Ákhila se confirma, definitivamente hasta el Ebro medio, lo cual amplía considerablemente la extensión de este segundo reino visigodo del final de la monarquía.

El análisis metalográfico[17] de la serie monetal de El Bovalar nos da la misma irregularidad de porcentaje de oro que podemos observar para la monarquía visigoda donde —al parecer— puede considerarse más alta la propor-

ción en oro de las monedas acuñadas en la capital. En todo caso los análisis efectuados nos dan una proporción muy baja durante toda la monarquía desde Égica al propio Ákhila; pero en las tres monedas que hemos podido analizar de este monarca, hay una coincidencia en una alta proporción oro para la pieza de *Tarraco* y la de Puig Rom, Rosas de cerca de Gerunda, con un 82% en *Gerunda* y un 83% en Tarraco. *Cesaragusta* sólo llega a un 59%. El resto de las acuñaciones de Bovalar oscilan entre un mínimo de 21% para un triente de Witiza de la ceca de *Cesaragusta* y un 72% para el triente de *Toleton* de Égica-Witiza. Por lo demás, la ley de las monedas de una misma ceca tampoco es uniforme. Por ejemplo para la ceca de *Gerunda*, la que más ejemplares nos ha proporcionado la excavación, junto con *Cesaragusta*, oscila desde un 47% hasta un 58%, mientras Zaragoza oscila de un 31% hasta un 66%.

No pretendo obtener conclusiones históricas amplias y radicalmente nuevas sobre la interpretación de la monarquía de este soberano coetáneo a Rodrigo y que, en su identificación como uno de los hijos de Witiza, ha producido una amplia y polémica bibliografía. Pero tampoco creo sea banal la aparición de una nueva moneda de este personaje cuando, hasta el momento, seguimos con una escasez misérrima en cuanto al numerario acuñado por Rodrigo, al único que en nuestra historiografía se llama rey, considerándose un usurpador a Ákhila. Según el inventario de Miles, se conoce una única moneda de Rodrigo en la ceca de la capital *Toletum*, y ocho ejemplares de la ceca portuguesa de *Egitania*, la actual Idanha-a-Velha en la provincia de Beira, mientras la misma diversidad de cuños y tipos de moneda de Ákhila hace presumible una política de acuñación no forzosamente corta.

De todas maneras el estudio definitivo se hace más adelante.

En relación a la extensión territorial de la monarquía de Akhila y a sus centros económicos, quizás la misma distribución de las cecas pueda sugerirnos alguna hipótesis de trabajo. Está muy claro que tenemos tres cecas en la vieja Tarraconense y una en la Septimania. Pero entre ellas dibujan dos ejes económicos al parecer bastante claros. Por una parte un camino a través del Pirineo oriental que estaría formado por *Gerunda-Narbo*, naturalmente a través de las *Clausurae* tan repetidamente citadas en la *Vita Wambae regis* en relación a las campañas contra Paulus de Septimania[18]. Y por otra parte un eje que es coincidente al curso medio y bajo del Ebro de *Tarraco* a *Cesaragusta*.

Es evidente que nada más podemos aportar sobre este reinado de Ákhila en el levante peninsular. Tampoco sabemos si realmente extendió su poder sobre todo hasta la Cartaginense marítima, como se ha escrito[19] en base a textos tan polémicos como el de Ahmed ar-Rasi. Pero lo que parece claro que su reinado no es posterior al de Rodrigo y que la legitimidad debió estar más al lado de Ákhila que de Rodrigo, si la noticia de la Crónica mozárabe[20] del 754 es exacta cuando nos dice que *Rudericus tumultuose regnum ortante senatu inuasit. Regnat anno uno.* El problema dinástico viene íntimamente relacionado, como es natural, en nuestra historiografía, a partir de esta *Crónica Mozárabe* o *Continuatio Hispana*, a la correcta filiación de Ákhila como hijo de Witiza, hoy puesta en muy razonables dudas[21]. No hay ninguna justificación arqueológica, hasta el momento, para poderla abonar. Los datos históricos tampoco van por este camino.

La situación de los escenarios de la penetración musulmana, a través de

sus mismos historiadores, y de la historiografía mozárabe con fuentes semejantes; la permanencia del tesoro real en Toledo, la capital del reino tradicional; el mismo hecho de la residencia de Rodrigo —aunque haya sido forzada según el mozárabe del 754— en Toledo son motivos suficientes para tejer la compleja historia de la pugna entre la descendencia de Chindasvinto por una parte y de Witiza por otra, con un olvido bien claro del segundo de los monarcas visigodos del final del reino, Ákhila.

La comprensión histórica de la continuidad de Ákhila, Ardo, según el *Laterculo* citado, se rompe, de momento, por inexistencia de monetario real de este último. Pero es posible que, todavía, la excavación arqueológica en algún nuevo yacimiento de levante pueda llenar este hueco de manera que nos permita valorar en su auténtica dimensión esta escisión del reinado de Toledo al final de su existencia.

Quedan un sin fin de problemas sobre las fechas de gobierno efectivo de Akhila. Por lo general, se respetan las dadas por el manuscrito en Paris citado, señalándose III años del 710 - muerte de Chindasvinto, hasta el 713. Pero si se acude al acuerdo de los hijos de Witiza con Damasco, cuya ratificación se señala antes de la muerte de Al-Ualid a principios de 715, habría que prolongar dos años más el reinado.

El problema, de todas maneras tampoco queda solucionado cuando tratamos de establecer una cronología para el poblado de El Bolavar. De seguir estas cronologías, desde el 713, los árabes habrían tenido libertad para ocupar el reino de Ákhila por su renuncia al mismo, o por lo menos a partir de principios del 715 si la ratificación del acuerdo con Damasco fuese cierta y la fecha correcta. El mismo 713 se habría iniciado la ocupación del reino de Ákhila por Zaragoza.

Pero toda esta serie de efemérides militares quedan siempre en el campo de la crónica con la normal inseguridad de establecer claramente las fechas precisas.

Los resultados parciales de nuestra excavación, creemos no nos autorizan mayores hipótesis de trabajo. Quizás lo que más claro resulte del yacimiento, es su unidad religiosa y profana; su estructura socio económica, la estrecha relación con otros yacimientos semejantes. Pienso en el castro de Puig Rom, citado; lo que es fuerte argumento a favor de cierta uniformidad de producción y consumo, incluso para circulación monetaria, productos cerámicos, bronces, etc. Y todo ello en un ámbito territorial gobernado, en esta fase por un auténtico monarca visigodo, Ákhila, probablemente más trascendente, que en el papel que la crónica le atribuye —junto a su clan witiziano— de introductor de los árabes en la Hispania visigoda.

Cuadro 1. Distribución de los hallazgos monetarios según monarcas. Porcentaje de composición en oro.

	ÉGICA		ÉGICA-WITIZIA		WITIZIA		Áchila	
Grupo 1	Gerunda	58%	Gerunda	59%	Gerunda	48%	Gerunda	83%
							(de Puig Rom)	1.249 gr.
			Tarraco	37%	Cesaragusta	66%	Tarraco	83%
								1.468 gr.
			Egitania	43%	Cesaragusta	49%		
					Ispalis	65%		
					Emerita	40%		
Grupo 2	Gerunda	47%			Cesaragusta	31%	Cesaragusta	59%
	Gerunda	47%			Corduba Pat	21%		
Grupo 3	Ispalis	40%	Tarraco	50%				
			Cesaragusta	57%				
			Toleto	72%				

Cuadro II. Distribución de los hallazgos monetarios por cecas.

GERUNDA	Égica	3 ejemplares	ISPALIS	Égica	1 ejemplar
	Égica-Witiza	1 ejemplar		Witiza	1 ejemplar
	Witiza	1 ejemplar	CORDUBA	Witiza	1 ejemplar
TARRACO	Égica-Witiza	2 ejemplares	EMERITA	Witiza	1 ejemplar
	Áchila	1 ejemplar	EGITANIA	Egica-Witiza	1 ejemplar
CESAR-AGUSTA	Égica-Witiza	1 ejemplar	TOLETUM	Égica-Witiza	
	Witiza	3 ejemplares			
	Áchila	1 ejemplar			
TARRACO-NENSE		13 ejemplares	OTRAS CECAS	6 ejemplares	

NOTAS

1. DE PALOL, P-PITA MERCE, R. *La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico.* Actas del VIII Congr. Intern. de Arq. Cristiana. Barcelona 1969. Ed. Barcelona - El Vaticano 1972, pgas. 385-401.
2. PITA MERCE, R. *Lérida paleocristiana.* Lérida 1973, págs. 49 y ss. DUVAL, N. *Un fructueux échange entre archéologues, liturgistes et patristiciens: le colloque de Montserrat (2-5 novembre 78).* Rev. des études augustiniennes. XXV. Paris 1979. Págs. 278 y ss. HAUSCHILD, T. SCHLUNK, H. *Hispania Antiqua: Die Denkmäler der frühchristlichen un westgotischen Zeit.* Mainz, 1978; págs. 163 y ss. DE PALOL *El Bovalar. Les excavacions arqueològiques a Catalunya en els darrers anys.* Barcelona 1982. Págs. 369-370.
3. DE PALOL, P. *Fíbulas y broches de cinturón de época visigoda en Cataluña.* Archivo Español de Arq. 78. Madrid 1950; págs. 73 y ss. Pág. 89.
4. Tesis muy generalizada en la bibliografía hispánica. V. COLL I ALENTORN, M. *Els successors de Vititza en la zona nord-est del domini visigòtic.* Barcelona 1971. Con amplia bibliografía anterior. BARCELO, M. *El rei Akhila i els fills de Wititza. Encara una altra recerca.* Miscellanea Barcinonensia. XLIX, Barcelona 1978. Págs. 59 y ss. Trabajo crítico con base textual musulmana. En estas dos obras se hallan todas las opiniones anteriores sobre el problema.
5. En este mismo coloquio GARCIA MORENO, L. *El campesino hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica.* Del mismo *El paisaje rural y algunos problemas ganaderos en España durante la antigüedad tardía (s. V-VII).* Estudio en homenaje a D. Claudio Sánchez Albornoz en sus 80 años. Buenos Aires 1983. Págs. 401 y ss. ID. *La tecnología rural en España durante la antigüedad tardía (siglos V-VII). Mems. de Hist. Ant. 3 (1979). Todos ellos estudios con base fundamentalmente literaria y textual.*
6. *Es interesante comparar este tipo de cultivos con los terrenos citados en el tantas veces aducido testamento del obispo Vicente de Huesca (557-576?). V. FITA, F. Patrología visigótica.* BRAH. 49. Madrid 1906; págs. 148 y ss.
7. ANDRE,J. *Lexique des termes de botanique en latin.* Paris 1956; pág. 243 y 244. FOURNIER, P. *Notulae Plinianae.* Rev. de Philologie. 1949; págs. 53-57 *(Persica et Persea).*
8. *GONZALEZ SALAS, S. El castro de Yecla, en Santo Domingo de Silos (Burgos).* Informes y Memorias. Comisaria Gral. de Excv. Arq. núm 7. Madrid 1945. Láms XXII y ss.
9. DE PALOL. P. *La labor de la Comisaria provincial de excavaciones arqueológicas de Gerona durante los años 1942 a 1948.* Informes y Mem. de la Comisaria Gral. núm. 27. Madrid 1952. Ed. por L. PERICOT. Págs. 163 y ss.
10. Se trata de un tipo muy frecuente en las necrópolis visigodas hispánicas (ZEISS. H. *Die Grabfunde aus dem spanischen westhgotenreich.* Berlin-Leipzig, 1934. Láms. 2 y ss. RIPOLL, G. *La necrópolis visigoda de El Carpio de Tajo (Toledo).* Madrid 1958; págs. 51 y ss. Es un tipo raramente aparecido en Cataluña (v. DE PALOL. *Fíbulas y broches* cit. pág. 91).
11. Cronología bastante unánime entre los investigadores. V. notas 1 y 2. También DUVAL, N., en la recensión a la obra de T. Ulbert. *Frühchistliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel.*(Berlin 1978) publicado en Jahrbuch für Antike und Christentum, 24. Münster 1981, pág. 174.
12. DE PALOL-PITA. *La basílica de Bobalá y su mobiliario litúrgico,* cit. También. DE PALOL. P. *Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo. I. Jarritos y patenas litúrgicos.* Barcelona 1950.
13. DE PALOL. P. *Arqueología cristiana de la España romana.* Madrid-Valladolid 1967, págs. 88 y ss. PUERTAS TRICAS, R. *Trabajos de planimetría y excavación de la "villa Fortunatus" de Fraga* (Huesca). NArq. Hisp. Madrid 1972. Págs. 71-81. Utilizados por Ulbert, Hauschild-Schlunk y Duval cits. Ultimamente se ha efectuado una revisión arqueológica y reexcavación a fondo del conjunto por parte de Francesc TUSET que cambia radicalmente la interpretación. Hemos presentado, con el autor, los primeros resultados en el reciente Congreso Interna-

cional de Arq. Cristiana de Lión-Ginebra-Aosta (inédito).

14. V. en este sentido los comentarios de BONNASSIE, P. *La Catalogne du Xè. à la fin de XIè siècle.* Tolosa 1976. En especial para el área del Llobregat.

15. Adoptamos la grafía de AKHILA, como transcripción fonética de la forma epigráfica latina atestiguada en las monedas como ACHILA. Hay diferencia entre los autores que escriben desde Áquila, Akhila, Agila y que, incomprensiblemente asimilan el nombre al de Agila; con el numeral II, en ACHILA. Creemos son dos nombres distintos. Los tratadistas de numismática, desde Mateu y Llopis, hasta Miles o Barral, utilizan, siempre la fórmula epigráfica ACHILA. Algunos historiadores como Thomson y Abadal lo fonetizan Aquila. Grosse, en FHA, IX, mantiene la forma numismática Achila; y así lo cita en el texto del manuscrito *Paris 4667* (FHA. pág. 385), sin añadirle numeral. Miles, por el contrario hace patente el numeral II, incluso en el título de su obra *The Coinage of the Visigoths of Spain. Leovigild to Achila II.* N. York, 1952. GARCIA MORENO, en su primer trabajo *El fin del reino visigodo de Toledo* (Madrid 1975), pág. 34, lo cita, sin numeral como Akhila. Más tarde en *Romanismo y Germanismo.* Barcelona 1981, pág. 358 cita Agila II. Lo mismo CLAUDE. Barceló mantiene la forma fonética Ákhila pero añade el numeral II, por lectura, en fotografía no directa, de II por REX en el triente de Gerunda (*El rei Akhíla i els fills de Vititza*), cit. lámina última. No conocemos ninguna forma epigráfica de Agila, pero creemos firmemente no podemos asimilar los dos nombres ni, mucho menos, colocar un ordinal para ACHILA, convirtiéndolo en Agila II.

16. GROSSE, R, en FHA, IX. Barcelona 1947, utiliza la edición de K. Zeumer, como *Chronica regum visigothorum*, en los MGH (*Legum sectio I: Leges visigothorum.* Hannover-Leipzig 1902). Otros autores utilizan la edición anterior de T. Mommsen *Laterculus regum visigothorum* (AA. XIII. Chron. Min. III, Berlin 1898). Se insiste en su procedencia ripollense por BARBERO, A. VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica.* (2ª ed. Madrid 1979; pág. 203 siguiendo a Mommsen. Todavía utilizan la nomenclatura de Achila II.

17. Realizado por la profesora Montserrat Marsal del Laboratorio de Metalurgia de la Escuela de Ingeniería Industrial, de la Universidad Politécnica de Barcelona, a la que agradecemos todo su interés y amabilidades.

18. *Historia Wambae regis*, de Juliano de Toledo, MGH. V. caps. 5-6, págs. 504-506. (s. FHA. IX, pág. 327 y ss.). Revalorizado el camino, recientemente en la exposición *Premièrs temps chrétiens en Gaule Méridionale.* Lión 1986; pág. 20 y 33, con bibliografía francesa (texto de P.A. Fevrier). Ultimamente, en la tesina de PALLI, F. *La via Augusta en Cataluña.* Barcelona 1985; págs. 16 y 17.

19. V. p.e. COLL. *Ob. cit.* pág. 26.

20. Una de las últimas ediciones se debe a GIL, J. en el *Corpus Scriptorum Muzarabicorum.* I. Madrid 1973, págs. 15 y ss. Citada, muy frecuentemente por la edición de Mommsen (MGH, *Chronica Minora II,* Berlin 1894, pág. 323 y ss.) como *Continuatio Hispana.* No conocemos la tesis de López Pereira. V. Ana Mª Sales Montserrat *Estudio sobre el Latín Hispánico. La crónica Mozárabe de 754.* Resumen de tesis doctoral, Barcelona 1977.

21. Importante y sugestivo es el estudio citado de BARCELO. (v supra).

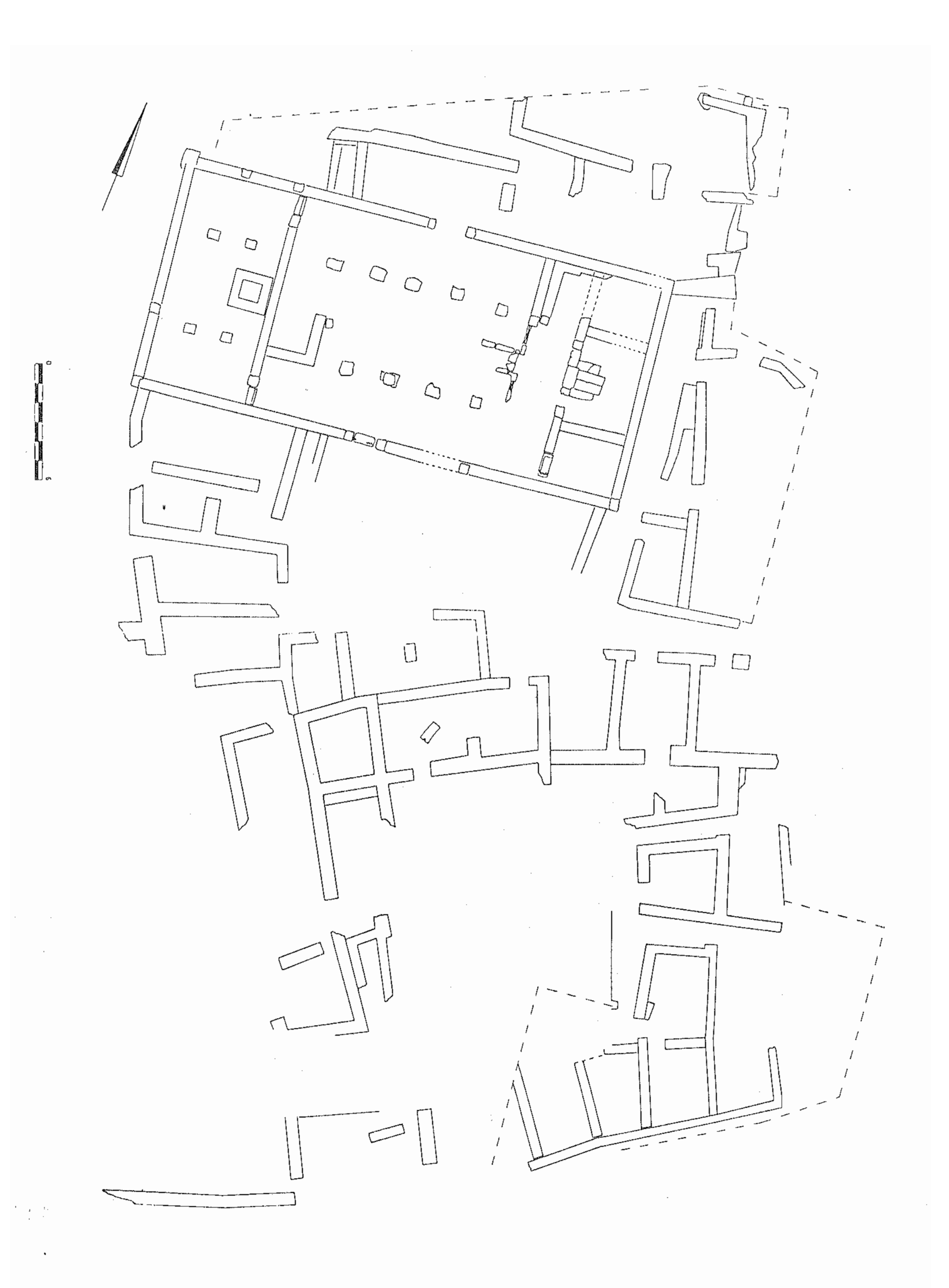


Fig.1. Planta esquemática del conjunto del poblado de El Bovalar (Serós, Segrià, Lérida).

I.— Un grupo de habitaciones de una de las viviendas del poblado de El Bovalar, durante la excavación.

II.— Interior de la habitación-cocina de una de las viviendas, con su silo y los hogares apoyados en el muro del fondo.





III.— Conjunto de recipientes y objetos de utillaje de una de las viviendas del poblado. En primer término, un molino de grano al lado de un gran vaso anforoide.

IV.— Conjunto del *torculum* del poblado. Al fondo, la zona del *ara* del mismo, con los dos agujeros de sujeción de los *arbores* del *prelum*. En primer término el contrapeso del *prelum* para pretar la *coclea* de prensado.

Los visigodos. Historia y civilización. ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.

OTRO TEXTO BIBLICO EN UNA PIZARRA INEDITA DE SALAMANCA: EL SALMO XV

Isabel Velázquez Soriano
Universidad Complutense. Madrid.

En el Museo provincial de Salamanca se halla depositada una pizarra, hasta ahora inédita, procedente de Navahombela, pequeña localidad salmantina agregada al ayuntamiento de Armenteros, y a escasos kilómetros del límite provincial con Avila. Se trata, pues de un enclave nuevo que se suma a los ya conocidos, dentro del contexto geográfico de estas dos provincias, especialmente su zona fronteriza, donde se han producido la mayoría de los hallazgos de pizarras.

Esta pieza, según nos ha comentado su descubridor, Dn. José Garcá Martín, apareció hace algunos años en la finca de los Linares. Al haber sido removida la tierra a causa de las faenas agrícolas, quedó asomando una pequeña parte de la pizarra. Al extraerla se hallaba rota en dos fragmentos, que, a pesar de estar deteriorada en los bordes, encajan con relativa facilidad. Hallazgo, por tanto, casual, aunque no aislado, ya que se han encontrado algunos fragmentos por la misma zona(1).

DESCRIPCION EXTERNA

Es una de las pizarras de texto de mayor tamaño: 475 x 270 x 20 mms. en sus dimensiones máximas. El fragmento mayor: 453 x 267 x 20 mms. El menor 267 x 162 x 9 mms. Es de color ocre con ciertas gradaciones de tonalidad. Bastante rayada en la zona escrita, pero sin que la lectura se vea impedida por ello. Lo más destacable de su aspecto externo es la distribución del texto, ya que hay dos líneas en la mitad superior, con una separación entre ambas de 6 cms. aproximadamente, de las que no se conserva el principio y se interrumpen hacia la mitad de la superficie con solución de continuidad.

Debajo de la segunda, una línea atraviesa de izquierda a derecha la pizarra, trazando un pequeño arco casi plano que parece condicionar la inclinación del texto que sigue. Desde este lugar comienza de nuevo la escritura ocupando toda la superficie, aunque no hasta el final de la pieza, pues de lo conservado, en el margen izquierdo llega a haber hasta 6 cms. vacíos.

A primera vista, los márgenes laterales parecen originales por su corte bastante recto en algunos tramos, pero falta a cada lado una parte, si bien no su-

perior a 1 cm. en el margen izquierdo, donde llega a verse el comienzo del renglón tercero. En el derecho, especialmente en su esquina inferior, la rotura y falta de texto es mayor. A pesar de esto y de que en la juntura de los fragmentos se pierden algunas letras, puede decirse que es una pieza bastante completa, por lo que es posible conocer su contenido:

Se trata de una pizarra de temática religiosa, y, en concreto, a partir del renglón tercero se escribe el Salmo XV(2).

LA ESCRITURA

Es de las mismas características generales que la que presentan otras pizarras, es decir, escritura cursiva visigótica en su etapa primitiva(3), probablemente de principios del S. VII. Pero, contra la tendencia mayoritaria, tiene una cierta inclinación dextrógira, aunque la evolución de las letras y el curso mismo del renglón parece motivado, en este caso concreto, por la inclinación que ha marcado la línea dibujada encima del texto y la tendencia del escriba; no obstante, esta inclinación se rompe a veces en algunas letras, siendo su trazo mucho más recto e incluso claramente levógiro en algunos casos, aunque el orden de sucesión de dichos trazos sea constante. El contraste entre unos y otros se observa con claridad por la diferencia existente entre las dos líneas que hay por encima de la raya y el resto.

La escritura está grabada firmemente, y con un objeto metálico no tan afilado como ocurre con otras pizarras, o, al menos, la incisión se ha hecho con una presión sobre la superficie que ha producido un molde de apariencia relativamente ancha y profunda, por lo que el contraste entre el color de la superficie y el más claro de la incisión permite una lectura más fácil.

La forma de las letras, más anchas que alargadas las que se atienen a los límites del renglón, destaca, en cambio, por la longitud de los elementos verticales de algunas de ellas y por su carácter anguloso debido a la dureza misma de la piedra, dureza que, en ocasiones hace saltar la pátina superficial o mueve al escriba a repasar algunos trazos(4).

Creemos que los primeros renglones se han escrito con más lentitud que los últimos, en los que el tamaño de algunas letras es más grande y donde incluso la caja del renglón se ve alterada por trazos que normalmente no la sobrepasarían, así especialmente en las tres últimas líneas.
No obstante, todo este tipo de consideraciones está en función siempre de la superficie escrita, elemento de suma importancia, tanto como pueda serlo el ductus, a la hora de la definición de este tipo de escritura en pizarra.

Alfabeto:

A : (fig. 1) Forma abierta con el trazo último bien pronunciado pero sin llegar a unirse con la letra siguiente y muy diferenciada de la "u", de trazo vertical muy recto. Escrita en dos tiempos, prácticamente sin levantar la punta e incluso en uno solo (fig. 1, 4).
B : (fig. 2) Astil recto y, en algunos casos, con perfil de arranque a la izquierda de un solo trazo con la panza, excepto en un caso donde hay dos trazos diferenciados (fig. 2. 2)
C : (fig. 3) Las hay pequeñas y altas. Realizadas con dos trazos la mayoría de

las veces. En algún caso el 2° trazo parte del extremo superior del primero y llega a invadir el renglón, teniendo apariencia de "n" (fig. 3, 5) Alguna vez se ha ejecutado en un solo tiempo (fig. 3, 5).
D : (fig. 4) Presenta varios tipos de panza de dos y un trazo y no llegando a tocar en algunos casos el astil
E : (fig. 5) Todo un muestrario de "e" cursivas de forma de "epsilon" y semiunciales aparece en esta pizarra. Realizadas en dos golpes de tiempo y un solo trazo y alguna vez en tres (fig. 5, 5). Su forma varía en los casos de nexos, según si la ligatura se establece seguida de R, S, T, M o precedida de éstas y de L y G. No aparece, en cambio, la típica "e" cursiva con perfil de arranque a la izquierda.
F : (fig. 6) Con trazo inicial en sentido descendente se continúa con el ascendente sin levantar la punta del objeto. La curva final no cierra apenas, salvo en los dos casos de la sílaba "fi" (Cfr. abreviaturas).
G : (fig. 7) Las únicas veces que aparece tiene la forma característica de n° 5, mayoritaria en las pizarras.
H : No aparece
I : (fig. 8) La forma larga que sobrepasa por arriba la caja del renglón aparece delante de "N", ya sea en la preposición "IN", en comienzo o en interior de palabra. La forma "j" se da en posición consonántica, aunque no siempre. La forma corta en los demás casos. No obstante, hay una tendencia a hacerla grande, de manera que se sale de la caja, aunque no sea de forma pretendida.
K : No aparece
L : (fig. 9) Bastante recta y larga, a veces inclinada a la izquierda. Trazada de una sola vez, la mayoría de las veces lleva un perfil de arranque a la izquierda y una ligera curva en el vértice de las dos astas.
M, N : (fig. 10) Mantienen la forma regular, aunque angulosa.
O : (fig. 11) Se ve un intento por realizarla de un solo trazo girando el estilete, a pesar de ser de forma angulosa, incluso en el último tramo se prolonga hacia la izquierda quedando abierta (fig. 11, 5).
P : (fig. 12) Astil recto. En algún caso se ha girado el objeto para no levantarlo al dibujar la panza (fig. 12, 2, 4).
Q : (fig. 13) Forma abierta, a veces trazada de la misma manera que "u", de la que se diferencia por tener el astil un poco más largo.
R, S : (fig. 14) Normales, pero dada la angulosidad de las letras a veces la "s" está trazada como si fuera "r".
T : (fig. 15) Forma de "tau" griega de la minúscula cursiva, que aparece en otras pizarras pero con el trazo horizontal muy inclinado, especialmente cuando hace nexo con una vocal siguiente "e", "a". No se documenta la forma con el "ojo cerrado" a la izquierda de la cursiva (5).
U: (fig. 16) Cfr. lo dicho en "A" y "Q".

Nexos:

Poco numerosos y con marcada tendencia a "tumbar" las letras "r", "t" y "g" sobre la caja del renglón y trazar a partir de ellas las vocales siguientes. La "a" tiende a yuxtaponerse con la letra siguiente más que a establecer un nexo (fig. 17).

Abreviaturas:

Sólo cuatro, dos de ellas por contracción y muy comunes entre los "Nomina sacra"(6): Dne: D (omi) ne (que aparece también completo) y scs: S (an) c (ti) s. La tercera, por supresión, es la abreviación de parte de la sílaba final de palabra a partir de "R-": R (VM); R (VNY). Tanto su forma como su uso son particulares. La forma consiste en cruzar una línea oblicua sobre el último trazo de "r", que se ha inclinado hasta invadir la caja del renglón, pero no parte de él ni cruza el cuerpo de la letra, sino que forma una especie de aspa. Por otra parte abrevia tanto "-RVM" como "-RVNT" (en mss. visig. abreviando R (VM): palimpsesto de Autun 27; R. A. H. 44, etc y ocasionalmente R (VNT), (y la misma abreviatura para S (VNT): Paris 12168 fol. 344 "evaser (unt)" y cartas merovingias 710 "posider (unt)"(7).

Ahora bien, cabe preguntarse en este caso si la identidad de abreviatura obedece a un doble uso de la misma o —lo que es probable, como veremos— a que el escriba no diferenciara bien los finales al no pronunciar la "-T" y neutralizar "-M" y "-N".

Por último la abreviatura F (I) donde, como hemos indicado la "f" se inclina, a no ser que éste se haya perdido y sea la "i" con lo que estaríamos ante un nexo y no una abreviatura.

TEXTO Y COMENTARIO

Como hemos dicho antes se trata de un texto religioso, los dos primeros renglones están desconectados del resto e incompletos, aunque deben tener la misma temática. A partir de la tercera línea comienza el salmo XV, pero no según la versión de la Vulgata sino la del salterio visigótico-mozarabe de la Vetus latina-hispana, como podremos ver por algunas variantes que afortunadamente se presentan en la parte conservada de la pizarra, corroborando así los hechos, de sobra conocidos, de que este salterio es el de la vieja liturgia hispana que arranca de época tardorromana y que tuvo gran influjo en época visigoda y mozárabe, "patrimonio común de todas las iglesias enclavadas en el territorio de los monarcas de Toledo"(8). Por cierto que sobre el carácter litúrgico de la pieza ya editada y su desviación del origen estrictamente bíblico e incluso del propio salterio hispano, ya advirtió el Dr. Díaz y Díaz.

Dentro de este salterio —de origen único y común, diferente a otros salterios se relaciona con los mss. del grupo B, de carácter litúrgico, y considerado como una recensión del propio salterio, netamente hispana, que tuvo gran vigencia y fue la más usada, como lo reflejan los mss. existentes ya desde el Oracional de Verona (vid. nota 8). Dentro de este grupo con los mss. 17 y 29, estimados como los más antiguos y mejores. Presentamos a continuación el texto de la pizarra y los correspondientes al salterio = MO, a la Vulgata = GA y al Romano = RO, según *la edición citada de Ayuso Marazuela.*

PIZARRA

[---]at te D (omine indiget si [vac.] / [---]us feci di di [vac.] / Cons[e]r[v]a me Domine quoniam in te isperabi dis[i Domino] / [Deu]s meus es tum quoniam bonor(um) meor(um) non indigi s(an)c(ti)s qui [in terra sunt] / [eiu]s merif(i)c[abit] omnes voluntates su'as' inter illos mult[iplicatae] / [sun]t i[n]in ifimitatem eor(um) pos te acelevrar(unt) non co[ngregabo conven-] / [ti]cula de savinibus [ne]c memor ero nomina illor(um) per [labia mea] [Dominus] pas ereditates meas et calicis mei tu es qui [restituisti mici] / [e]reditatem mea funis ceder(unt) mici in preclar[is etenim ere] / [ditas m]ea praclara es[t m]ici [b]e[n]edican D(omi)ne qu[i mici tribuit intellectum] / [insup]er et usque a nocte[m i]ncripaver(unt) [me renes mei previdebam Dominum] / [in conspect]o meo seper quon[iam a] destiris [est mici ne conmovear prop- / ter hoc d]eletatum es cor m[eum et] essul[tabit lingua] [mea insuper et caro mea] / [requies]ces in ispe quoniam [non de]re[linques animam meam in infer]- / [nu]m nontas mici ficisti v[ias vitae adimplebis me laetitia cum] / [vultu tuo] deletacio[n]es tuas destr[a usque in finem].

Incipit psalmus XV. isperabi *pro* speravi. dis[i] *pro* dixi 4 tum *pro* tu. indigi *pro* indiges. 5 merific[abit] *pro* mirificabit. 6i[n]in ifimitatem *pro* enim infirmitatem. pos te *pro* post te. acelevrar(unt) *pro* acceleraverunt. 7 savinubus *pro* sanguinibus. 8 pas ereditates meas *pro* pars hereditatis meae. 9 [m]ea pro meam. funis...preclar[is] *pro* funes ceciderunt mihi in praeclaris. 10 praclara *pro* praeclara[m]ici pro mihi. [b]e[n]edican pro benedicam...11 a *pro* ad. [i]ncripaverunt *pro* increpaverunt. 12[conspect]o *pro* conspectu. seper *pro* semper. destiris *pro* dextris 13 [d]eletatum *pro* delectatum. es *pro* est. essul[tabit] *pro* exultabit 14 [requies]ces *pro* requiescet. ispe *pro* spe. 15 *Inter [nu]m et* nontas *deest unus v. psalmi* "nec dabis sanctum tuum videre corruptionem". *Spatium ad restituendum omnino deest. nontas pro* notas mici *pro* mihi. ficisti *pro* fecisti. 16 deletacio[n]es tuas destr[a] *pro* delectationes in dextera tua.

GA

Conserva me, Domine, quoniam speravi in te / Dixi Domo: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. / Sanctis qui sunt in terra eius, mirificavit omnes voluntates meas in eis. / Multiplicatae sunt infirmitates eorum postea acceleraverunt. Non congregabo conventicula eorum de sanguinibus; nec memor ero nominum eorum per labia mea.

Dominus pars hereditatis meae, et calicis mei: tu es qui restitues hereditatem meam mihi. / Funes ceciderunt mihi in praeclaris; etenim hereditas mea praeclara est mihi. / Benedicam Dominum qui tribuit mihi intellectum; insuper et usque ad noctem increpuerunt me renes mei. Providebam Dominum in conspectu meo semper, quoniam a dextris est mihi, ne commovear. / Propter hoc laettatum est cor meum, et exultavit lingua mea; insuper et caro mea requiescet in spe. / Quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. / Notas mihi fecisti vias vitae; adimplebis me laetitia cum vultu tuo : delectationes in dextera tua usque in finem.

---

5 restitues 97 129 CB, restituisti 74. 7 dominum 97 129 C, domino 74B; increpuerunt 97 129 C, erudierunt 74, increpaverunt B. 11 mihi fecisti 74 129 CB, fecisti mihi 97.

MO

Conserva me domine quoniam in te speravi / dixi domino deus meus es tu quoniam bonorum meorum non indiges / sanctis qui in terra sunt eius mirificavi omnes voluntates meas in illis / multiplicatae sunt enim infirmitates eorum postea acceleraverunt non congregabo conventicula eorum de sanguinibus nec memor ero nominum illorum per labia mea /5 dominus pars hereditatis meae et calicis mei tu es qui restitues mihi hereditatem meam / funes ceciderunt mihi in praeclaris etenim hereditas mea praeclara est mihi. / benedicam dominum qui mihi tribuit intellectum insuper et usque ad noct[em] increpaverunt me renes mei / providebam dominum in conspectu meo semper quoniam a dextris est mihi ne commovear / propter hoc delectatum est cor meum et exultavit lingua mea insuper et caro mea requiescit in spe / 10 quoniam non derelinques animam meam ininferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem / notas mihi fecisti vias vitae adimplebis me laetitia cum vultu tuo delectationes in dextera tua usque in finem.

3 mirificavi A^{13}, mirificavit $A^{0}B^{30\ 32*\ 37\ 257\ 258L}$, mirificabit $B^{17\ 29\ 32c\ 35\ 204A}$; meas A, suas B; in illis A^{13} , in illos A^{0}, inter illos B. 4 multiplicata B^{204c}, multiplicatae A B^{204*} *caeteri*; in B^{204} enim *caeteri* postea A $B^{30\ 35\ 37\ 204\ 257\ 258}$, post te $B^{17\ 29\ 32\ A\ L}$; norninmum^{13} $B^{30\ C\ 32\ 35\ 37\ 258}$, nomina A^{O} $B^{17\ 29\ 30*\ 204\ A\ L}$. 5 N.B. *fere evanuit cod.* 29; restitues A $B^{L\ 5}$ restituisti $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 35\ 37\ 258\ A\ L}$, heriditatem meam mihi $B^{L\ 5}$, mihi hereditatem meam *caeteri.*

7 dominum A $B^{204\ 257}$, domino $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 35\ 37\ 258\ A\ L}$ et usque $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 87\ 204\ 258\ A\ L}$, usque $B^{35\ 257}$ usque: + ad nocte A^{13} B^{32}, + ad noctem A^{O} $B^{17\ 29\ 35\ 37\ 204\ 257\ A\ L}$, - ad noct. B^{258}.

8 providebam A $B^{35\ 257}$, previdebam $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 37\ 258\ A\ L}$, previdebam B^{204}, domino B^{30}, dominum *caeteri*; conspectu:—meo B^{32*}, meo A B^{32c} *caeteri*; ne:— unquam A $B^{L\ 5}$, + unquam $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 35\ 37\ 204\ 257\ 258\ A\ L}$. 9 delectatum est A $B^{17\ 29\ 30\ 32\ 35\ 37\ 257\ 258\ A\ L}$, dilatatum est $B^{204\ L\ 5}$; exultavit A $B^{20\ 37\ 257\ 258\ L5}$, exultabit $B^{17\ 29\ 32\ 35\ 204\ AL}$; requiescit A, requiescent B. 10 inferno A $B^{30\ 32\ C\ 257\ 258}$, infernum $B^{17\ 29\ 32\ *\ 35\ 37\ 204\ AL}$corruptione B^{204}, corruptionem *caeteri.* 11 delectationes: - in $B^{32\ *}$ in A $B^{32\ C}$ *caeteri*

RO

Conserva me domine quoniam in te speravi / dixi domino deus meus es tu quoniam bonorum meorum non indiges sanctis qui sunt in terra eius mirificavit omnes voluntates meas inter illos / multiplicatae sunt enim infirmitates eorum postea adceleraverunt non congregabo conventicula eorum de sanguinibus nec memor ero nominum eorum per labia mea / dominus pars hereditatis meae et calicis mei tu es qui restitues michi hereditatem meam / funes ceciderunt michi in preclaris etenim hereditas mea preclara est michi / benedicam dominum qui tribuit michi intellectum insuper et usque ad noctem increpaverunt me renes mei / providebam dominum in conspectu meo semper quoniam a dextris est michi ne commovear / propter hoc delectatum est cor meum et exultavit lingua mea insuper et caro mea requiescet in spe / quoniam non derelinques animam meam in inferno nec dabis sanctum tuum videre corruptionem / nontas michi fecisti vias vite adimplebis me leticia cum vultu tuo et delectationes in dextera tua usque in finem.

RO 3 sanctis qui sunt in terra 129, sancti qui in terra sunt W, *silet 132 4 eorum*$^{3\ 129\ *}$*, illorum 129*^{c}*W, silet* 132. 5 restitues 129, restituisti W, *silet* 132. 7 tribuit michi 129: mihi tribuit W, *silet* 132. 11 tuo: +^{et}129,-^{et}W, *silet* 132.

Del cotejo de estas lecturas se pueden extraer las similitudes y diferencias que mantiene el texto de la pizarra con la tradición literaria escrita, pero un buen número de formas advertidas en las líneas anteriores son las que nos sirven para estudiar el estado de la lengua y el conocimiento que de la misma tenía el escriba. Formas y usos, por lo demás, comunes a la época, registrados ya y comparables con los muchos ejemplos que nos ofrecen los estudios existentes sobre la vulgarización progresiva del latín. Así pues, y aunque sea de manera somerísima, enumeramos algunas cuestiones interesantes:

1) Registro de la vocal protética I-: isperabi (1.3), ispe (1.14)., así como su desarrollo anaptíctico: destiris (1.12), frente a destr[a] que también aparece en (1.16). El caso de i[n]in ifimitatem es más conflictivo, parece lógico que encubra "enim infirmitatem", siguiendo la tradición manuscrita antes expuesta.

2) Confusión de E/I en ficisti (1.15) y, en general, de ambas vocales, prescindiendo de su cantidad original: indigi (1.4), merifi[cabit] (1.5), funis (1.9).

3) Monoptongación del diptongo AE y vacilación del timbre resultante en formas de una misma palabra: preclar[is] (1.9) y praclara (1.10) con probable asimilación a la tónica.

4) Confusión de O/U, 2ª por 4ª declinación en [conspect]o (1.12).

5) Confusión de —M y —N finales o su falta, o aparición ultracorrecta: tum por tu (1.4), ereditatem mea (1.9), benedican (1.10). Asímismo en interior seper por semper (1.12), nontas por notas (1.15) reflejando una nasalización de la vocal, a causa de la N— inicial, y, de nuevo, i[n]in ifimitatem (1.6) . En el caso de savinibus por sanguinibus (1.7) habría, además de pérdida de N la notación mediante una sola letra "u" de un sonido complejo, representado normalmente por un dígrafo.

7) Consecuencia de los dos puntos anteriores, confusión de finales —UNT/UM (según señalamos en la relación de abreviaturas).

8) En general, se observa una relajación en la pronunciación de consonantes finales, seguidas o no de otras consonantes: pos te por post te (1.6), a por ad (1.11), pas por pars (1.8).

9) Asimilación y simplificación del grupo CT TT T y confusión de CY y TY: deletaciones (1.16).

10) Asimilación del grupo /ks/ en /ss/: essul[tabit] (1.13). Simplificación de esta forma en /s/ en disi (1.3).

11) Confusión de B por V: isperabi (1.3), comparándolo con los mss. B 17 y 29 y otros, este fenómeno se recoge en ellos, de ahí que hayamos reconstruído essul[tabit] en (1.13).

12) Falta de representación gráfica de la H—, : ereditates (1.8), pero aparece la ultracorrección "mici", (heredada de un michi que tendría la pretensión de no omitir la aspiración de la h, hasta convertirla en fricativa.)

13) En acelevrar(unt) por acceleraverunt (1.6) parece darse una superposición en la mente del escriba de la forma extensa con "-ue-" sobre la habitual reducida "accelerarunt", que le llevó erróneamente a incluir la "u" en posición errónea también.

Aún podemos obtener un aspecto más de este breve análisis sobre la pieza. A nuestro juicio, algunos de estos errores y el hecho de que falten algunas palabras como "eorum" detrás de "conventicula" en 1.7, todo un versículo entre [infernu]m y nontas en 1.15 o la lectura del último renglón con "tuas destra"

por "in dextera tua", constante en todos los textos, indican que el escriba no copiaba-o, desde luego, era tremendamente distraído-, sino que memorizaba, porque, si bien el olvido de un renglón es fácilmente comprensible en quien copia de algo que tiene delante(9), el escribir formas como i[n]in ifimitatem, savinibus, etc, o incluso Domine (1.10) por Domino, o al menos Dominum (vid. textos de MO), hace pensar en falta de memoria, o, incluso, copia al dictado de algo quizá no del todo comprendido. Por tanto, el texto refleja la pronunciación real de alguien que escribe de memoria algo que reza, o que realiza un ejercicio didáctico, ya sea individual o colectivamente, al dictado, sobre un texto muy común(10).

NOTAS

1. Serán publicados con los demás textos en la nueva edición del CIL II.
2. Ya se conoce otra pieza de contenido bíblico, un verso del salmo XC, cfr. GOMEZ MORENO.— Documentación goda en pizarra. Madrid. 1966. R.A.H. nº 44, págs. 92-93. DIAZ Y DIAZ.— "Los documentos hispano-visigóticos sobre pizarra", págs. 75-107 en *Studi Medievali* 7 (1966).
3. MUNDO MARCET.— "Notas para la historia de la escritura visigótica en su período primitivo" en *BIVIVM*. Homenaje al Dr. Dn. M.C. Díaz y Díaz, págs. 175-192. Santiago de Compostela, 1980, esp. págs. 177-179. CANELLAS LOPEZ.— *Diplomática hispano-visigoda*. Zaragoza. 1979. págs. 88-93.
4. Sobre los problemas de esgrafiado en este material y su estado de conservación cfr. especialmente DIAZ Y DIAZ.— "Consideraciones sobre las pizarras visigóticas" en *Actas de las I jornadas de Metodología aplicada a las ciencias históricas*. vol. 5 Paleografía y Archivística, págs. 22-29. Santiago de Compostela 1975.
5. Para la comparación con alfabetos, nexos y abreviaturas, cfr. entre otros manuales MILLARES CARLO.— Tratado de Paleografía española. Madrid 1932. 2ª edic. 1980 3 vols. ID.— *Consideraciones sobre la escritura visigótica cursiva*. León 1973. BATELLI.— Lezioni di Paleografia. Città del Vaticano. 1949. 3ª ed.
6. TRAUBE.— Nomina Sacra. Munich 1907.
7. LINDSAY.— Notae latinae. Cambridge 1915. ID.— Palaegrophia Latina. Oxford 1922. BATELLI op. cit. (vid. nota 5)
8. AYUSO MARAZUELA.— Vetus Latina Hispana. El Salterio (V). vols. I, II y III. Madrid 1962. Especialmente vol. I págs. 37-38, 52, 101-103, 202, etc.
9. Desde luego no es una hipótesis que pueda abandonarse. En una grata conversación después de la exposición de este trabajo el Dr. Fortacín Piedrafita me sugirió algunos aspectos sobre esta posibilidad.
10. No podemos olvidar que era con la lectura de los salmos con lo que se iniciaba la educación en esta época, aprendiéndolos de memoria, sabiéndolos leer y después escribir. Cf. el magistral análisis que sobre la educación en occidente y en estos siglos hace Pierre RICHE en sus obras *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age. París 1979.* y *Education et culture dans l'occidente barbare*. VI-VIII siècles. París 1962.

... dne indig...

...

[illegible]

... domine quoniam ... per ...

[illegible]

... memor ... [illegible]

[illegible]

FORMA DE LAS LETRAS

ALFABETO

A (fig. 1): 1 2 3 4 — B (fig. 2): 1 2

C (fig. 3): 1 2 3 4 5 — D (fig. 4): 1 2 3

E (fig. 5): 1 2 3 4 5 6 — F (fig. 6): 1 2

G (fig. 7): 1 2 — I (fig. 8): 1 2 3

L (fig. 9): 1 2 3 4 — M, N (fig. 10): 1 2 3 4

O (fig. 11): 1 2 3 4 5 — P (fig. 12): 1 2 3 4

Q (fig. 13) — R, S (fig. 14): 1 2 3 4

T (fig. 15): 1 2 3 4 — U (fig. 16)

NEXOS (fig. 17) (selección):

ER: — ES: — GE: — LE: — LO: — RE:

RO: — TE: — TEA — TES: — TSI:

ABREVIATURAS

D(OMI)NE : — S(AN)C(TI)S :

R(VM) ó R(VNT) : — MEORUM — CEDERUNT

F(I) (?): · Puede tratarse de un nexo.

Los visigodos. Historia y civilización. **ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO (Murcia) III, 1986.**

LA MAS ANTIGUA ICONOGRAFIA MEDIEVAL DE LOS REYES VISIGODOS

Soledad de Silva.

A juzgar por los monumentos que conservamos, no parece que el arte hispanovisigodo haya tenido predilección por representar las efigies de los soberanos que se sucedieron en el trono, durante los siglos VI-VII. El arte figurativo visigodo, por lo que nos es conocido, ha centrado su atención en otros temas. Salvo las efigies monetarias, ninguna otra imagen de los reyes visigodos de esta época ha llegado hasta nosotros(1). Hay que esperar al siglo X para encontrar las primeras representaciones de estos soberanos en el arte hispánico. Nos las proporcionan dos manuscritos ilustrados, elaborados en el último tercio de siglo, en los monasterios riojanos de San Martín de Albelda y San Millán de la Cogolla, los códices Vigilano y Emilianense(2). También en ambiente riojano, concretamente, en el taller de eboraria del monasterio emilianense, se confeccionó a mediados del siglo siguiente la arqueta-relicario de San Millán, cuyos marfiles ostentan una bellísima representación del rey Leovigildo(3). Así pues, es en los códices y marfiles riojanos de los siglos X y XI, donde hemos de ir a encontrar la iconografía hispánica más antigua de los reyes visigodos(4).

El objeto de la presente comunicación es el estudio iconográfico de esta interesante serie de representaciones de los reyes visigodos y de sus caracteres. Analizamos, en primer lugar, las imágenes que nos proporcionan los manuscritos ilustrados para ocuparnos después de los marfiles. Completamos nuestro trabajo con el catálogo de los soberanos visigodos efigiados en ambos medios artísticos.

I. Los reyes visigodos en los codices ilustrados

La representación de los monarcas visigodos en los códices Vigilano y Emilianense obedece a una motivación fundamental, condicionada por el carácter propio de la ilustración de ambos manuscritos, inspirada directamente en los textos que aquéllos nos transmiten(5). Son éstos, como es sabido, entre otros, la *Colección Canónica Hispana* y el *Liber Iudiciorum*, además del *Ordo de celebrando Concilio* visigótico, todos ellos compuestos a lo largo del siglo VII, que revelan la gran capacidad creadora de Derecho que tuvieron la Iglesia y la Monarquía visigoda(6). Es la ilustración de estos textos la que justifica las imágenes de los soberanos visigodos, que, de esta suerte, figuran bajo dos as-

pectos principales de su actividad: A) por su intervención en la celebración de los concilios de Toledo y B) como legisladores, caracterizando a cada uno de ellos algunas variantes iconográficas.

A) El rey visigodo en el concilio

La figuración de los monarcas visigodos en relación con la celebración de los concilios adopta dos modalidades iconográficas fundamentales suscitadas por los textos que las inspiran: la *Colección Canónica Hispana* y el *Ordo de Celebrando Concilio* visigótico. Nos ofrecen las ilustraciones de la primera varias imágenes de los soberanos, junto a las de los obispos asistentes a los sínodos toledanos, reflejándose con ello la costumbre iniciada en el III Concilio de Toledo, donde a imitación de Bizancio, era el rey quien convocaba el concilio y, ordinariamente solía también inaugurarlo(7).

a. *Los reyes visigodos junto a los obispos en los concilios toledanos.*

1. Recaredo en el III Concilio de Toledo.

Recadero figura en la ilustración del III Concilio de Toledo y se le identifica por la inscripción que dice así: "Ubi Recaredus rex omnibus episcopis loquutus est". Aparece vestido con la indumentaria real, inequívoca al menos, en lo que se refiere al tipo de tocado —una extraña diadema bicornia que ciñe sobre su cabeza—. El rey está sentado en un solio alto, de asiento, al parecer, cuadrado, y se dirige, con un gesto muy característico, alzando la mano y extendiendo los dos dedos, a la asamblea, representada, a la derecha, por cinco personajes en pie, obispos y eclesiásticos. La miniatura, como reza la inscripción, trata de reflejar el momento en que Recaredo se dirigió a los padres conciliares, tal como por otra parte, nos han transmitido las actas de este Concilio. (Lamina 1.)

2. Sisenando en el IV Concilio de Toledo.

El rey Sisenando aparece vestido de forma semejante a Recaredo en la ilustración anterior, con la misma extraña diadema bicornia, sobre la cabeza. Aunque no se ha figurado el solio, el monarca se nos muestra sentado, dirigiendo su alocución a los padres, representados esta vez por un número más reducido de personajes, tres obispos. La miniatura evoca igualmente el momento en el que el soberano, que había acudido a la sesión inaugural acompañado de los magnates palatinos, "exhortó al sínodo en un fervoroso discurso" como atestiguan las actas. Obsérvese que en los dos casos que llevamos comentados el rey aparece sólo, sin la compañia de los nobles, como ilustrará la miniatura del Ordo de Celebrando Concilio. (Lámina 2.)

3. Khintila en el V Concilio de Toledo.

Khintila, que había iniciado su reinado poco antes de haberse reunido el V Concilio de Toledo, se nos muestra retratado en pie, revestido también de la indumentaria real. Calza las ballugas o altos borceguíes, hechos de una pieza de cuero, según documentación aportada por Sánchez Albornoz, tipo de calzado que distingue especialmente a los príncipes del códice Vigilano(8). Viste túnica y un manto largo que cuelga sobre los hombros hasta los pies, adornando su cabeza una diadema, en forma de disco, distinta de la corona de sus antecesores. Empuña en la mano izquierda un alto cetro de pomo en forma de cabeza

de clavo[9]. Una inscripción lateral le identifica con "Quintilianus princeps". A su izquierda figuran dos obispos y un diácono. (Lámina 3).

4. Khindasvinto en el VII Concilio de Toledo.

La ilustración del VII Concilio de Toledo que el propio Khindasvinto hizo reunir con el fin de que también la ley canónica confirmara su legislación y la reforzara con penas eclesiásticas, nos muestra al soberano en pie, con las insignias de la realeza, la diadema bicornia que hemos visto en Recadero y Sisenando, y el cetro, de características similares al de Khintila. Al lado pero, esta vez, a su derecha, figuran tres obispos, portando dos de ellos un *codex* en una mano y el tercero un pergamino, atributos característicos de los prelados en las ilustraciones de estos concilios. (Lámina 4).

5. Recesvinto en los Concilios VIII, IX y X de Toledo.

De este monarca conservamos varios retratos miniados en el códice Vigilano en relación con la celebración de los Concilios VIII, IX y X de Toledo, reunidos bajo su reinado. Además lo ha figurado también el códice Emilianense que nos ha dejado un original retrato del rey como ilustración del primero de los sínodos mencionados.

Nos referiremos, en primer lugar, a los retratos del soberano que ilustran el VIII Concilio de Toledo. En el codex Vigilano el miniaturista lo ha destacado, al representarlo de tamaño sensiblemente algo mayor que al resto de los personajes, los obispos Oroncio, Antonio y Eugenio, que figuran a su lado, identificados por las inscripciones correspondientes, y cuyos nombres son los que encabezan la serie de prelados que firman las actas sinodales, los metropolitanos de Mérida, Sevilla y Toledo respectivamente. El rey viste indumentaria parecida a la de Khintila, diferenciándose de la de éste, únicamente el tipo de diadema que lleva sobre la cabeza que aquí es la bicornia ya comentada. Una inscripción le intitula: "Recesvintus Imperator". (Lámina 5).

En el códice Emilianense el retrato de Recesvinto figura junto a la firma del rey, en el llamado "tomo regio", que el soberano había presentado a la asamblea y donde según la costumbre se exponían las cuestiones que el monarca deseaba someter a las deliberaciones sinodales, y que en este caso fueron precedidas por una profesión de fe. Dice así el texto junto al cual ha sido representado: "Item subscribitio. In nomine Domini Flavius Reccesvindus rex hanc fidei et bonae volumtatis meae deliberationen, manu mea subscribsi"[10]. La colocación del retrato del rey en este lugar no puede, por menos, que recordarnos, la costumbre seguida, según A. Grabar, en las bulas imperiales donde un retrato del Emperador figuraba junto a su firma, constituyendo un resello de la autenticidad del documento[11]. Recesvinto viste aquí la misma extraña indumentaria de sus antecesores, y se ciñe con corona en forma de bicornio rematada por tres bolas superpuestas. En la mano izquierda ostenta un largo cetro con empuñadura flameada. (Lámina 8).

Los otros retratos que conservamos de Recesvinto figuran en el códice Vigilano ilustrando los concilios IX y X de Toledo. En ambos vemos al soberano, en pie, con parecida vestimenta y corona en forma de disco sobre la cabeza, bellamente adornada, con motivos que semejan piedras preciosas. En el primero el rey ostenta, además, el cetro con pomo en forma de cabeza de clavo, que hemos visto en manos de otros monarcas visigodos como Khintila o Khindas-

vinto. En el segundo retrato, Recesvinto porta un codex en cuya cubierta aparece dibujada una cruz latina. (Láminas 6 y 7).

6. Egica en el Concilio XV de Toledo.

El retrato de Egica reviste dos características singulares, hasta ahora no observadas, en los de los soberanos visigodos anteriores: la barba y el "tomo regio" que ostenta en la mano izquierda. La inscripción que identifica el personaje es clara con respecto a este último: "Egica princeps cum tomo". Por vez primera en esta serie de imágenes vemos a un monarca visigodo con el tomo regio, donde, como hemos dicho, se exponían las cuestiones que el rey quería someter a la deliberación de la asamblea. En esta ocasión, sabemos, que Egica había sometido al concilio un único tema: su hostilidad contra la familia de su difunto suegro Ervigio, presentado bajo la forma de una cuestión de conciencia(12). (Lámina 9).

En relación con esta temática conciliar sorprende encontrar un retrato del rey arriano *Amalarico* (según testifica la inscripción correspondiente "Amalarici regis") junto a los de los obispos que ilustran el II Concilio de Toledo: Montano, Pancario y Canonio, primeros firmantes de las actas sinodales. La presencia del soberano, evidentemente, no puede justificarse aquí por su intervención en el Concilio como en el caso de los monarcas anteriormente comentados. De ahí que esta imagen del rey nos plantee el tema de la caracterización iconográfica de la representación de los concilios en la tradición occidental, problemática que no es nuestro propósito tratarla en esta comunicación, y sobre la cual hemos llamado la atención de los investigadores(13). Quizá esta ilustración del II Concilio de Toledo pueda ser un símbolo visible de la solidaridad —de la que hablan los autores a la que se había llegado en la España visigótica del siglo VII, entre la Iglesia Católica y la monarquía arriana, y de la cual este II sínodo toledano es testimonio fehaciente. El concilio, celebrado con la licencia real, correspondió a la benévola disposición del monarca para con la Iglesia, elevando oraciones a Dios ("por el gloriosísimo Señor rey Amalarico"). Y en las cartas del obispo Montano, que figuran como anexo en las actas conciliares, se le atribuye también un papel al rey en materias de índole eclesiástica(14). (Lámina 10).

b. *El rey visigodo y los nobles en la reunión conciliar.*

Otra modalidad iconográfica distinta de los soberanos visigodos es la que nos ofrecen dos bellas ilustraciones del *Ordo de Celebrando Concilio* visigótico transmitido en los códices Vigilano y Emilianense(15). Es sabido que este ceremonial fue constituído, en sus líneas generales, en el IV Concilio de Toledo del año 633 y que progresivamente enriquecido, alcanzaría su forma última después del concilio toledano XI, probablemente a fines del siglo VII. El texto, en sus diversas formas, ha sido transmitido en varios manuscritos canónicos y litúrgicos de la Alta Edad Media, pero con Munier hemos de hacer notar que "la recensión larga del mismo, caracterizada por la presencia de muchos metropolitanos y el ceremonial para la llegada del rey, no se conserva más que en dos testimonios de la Hispana: los códices Vigilano y Emilianese"(16). De ahí la originalidad e interés de la iconografía que aquí consideramos.

En estas ilustraciones contemplamos al monarca visigodo acompañado por los magnates palatinos —cinco han sido representados en cada miniatura—,

los cuales, según el ceremonial acudían con el rey a la apertura de la primera sesión: "Post allocutionem concilii que metropolitanus solet synodum alloqui universalem, statim rex cum suis optimatibus ingredietur ad concilium". En ambos códices, el soberano lleva los atributos reales, la corona y el cetro, y se nos muestra sentado en un solio o trono, destacándose también por su mayor tamaño del grupo de los nobles que figura a la derecha. Estos visten indumentarias parecidas pero, los del Vigilano, llevan la cabeza descubierta, mientras que, los del Emilianense la adornan con diademas o discos. Dado el carácter de estas ilustraciones, queda claro que se representa aquí un retrato tipológico o simbólico del monarca visigodo, y no individualizado, como hemos visto, en cambio, en las imágenes anteriores. (Láminas 11 y 12).

B. Los Reyes Legisladores

Varios son los retratos de los monarcas visigodos que aparecen figurados en estos manuscritos a título de legisladores. Esta peculiaridad puede deducirse fácilmente de los códices donde estas imágenes han sido miniadas y también de los textos explicativos que las acompañan. Como hemos dicho, los códices riojanos Vigilano y Emilionense transmiten junto a la Colección Canónica Hispana el *Liber Iudiciorum* y es, con referencia a este último, con el que debemos relacionar los retratos de los soberanos que ahora consideramos. En las páginas finales de ambos manuscritos figura una interesante galería de retratos distribuidos en tres filas de a tres, compuesta de abajo arriba por los escribas que los confeccionaron, los monarcas de Pamplona y de Viguera en cuyo tiempo se redactaron y los reyes visigodos Khindasvinto, Recesvinto y Egica, todos identificados por sus correspondientes inscripciones. Una apostilla marginal al lado de estos últimos explica: "Hii sunt regesqui abtauerunt Librum Iudicum". Con estos precedentes no resulta difícil identificar a los tres soberanos representados al comienzo del *Liber Iudiciorum,* en el códice Emilianense, con estos mismos monarcas legisladores. De ahí que estos códices nos proporcionen un triple retrato de los reyes Khindasvinto, Recesvinto y Egica a título de legisladores visigodos(17).

1. Khindasvinto.

Los tres retratos de este monarca presentan pocas variantes. En las páginas finales de los dos manuscritos ostenta la corona regia, y lleva un pliego o pergamino en la mano izquierda. En la ilustración del *Liber Iudicum,* un centro con pomo en forma de cabeza de clavo, sustituye al pliego o pergamino que ahora ostenta en la derecha. Como en toda esta serie el retrato del rey es sedente, mientras que en los dos anteriores figura en pie. Su colocación con respecto a la de sus compañeros tampoco varía: en las tres ocasiones aparece representado a la derecha de Recesvinto. Sabemos que este soberano fue un activo legislador, y respecto a su relación con el *Liber Iudiciorum,* recientemente se ha sostenido que compuso un código, hoy perdido, que habría sido después subsumido en aquél(18). (Láminas 13, 14 y 15).

2. Recesvinto.

A Recesvinto se le ha concedido el lugar central, preeminente y ello es ló-

gico. Un epitafio anónimo le proclamaba "rex legum..., rex iuris honesti". Su nombre figura al frente de 89 leyes del *Liber Iudiciorum* y a él se le debe su promulgación en el año 654[19]. En los retratos de las páginas finales figura en el medio, en posición frontal, frente al ligero ladeamiento de los monarcas representados a uno y otro lado. Lleva corona sobre la cabeza y el pergamino o pliego en la mano derecha. Las mismas características ofrece la representación del Liber Iudicum, si bien el retrato del rey es aquí sedente, sobre solio y su posición claramente de perfil. (Láminas 13, 14 y 15).

3. Egica.

En el orden de importancia otorgado a estos retratos se le concede a Egica el tercer lugar, colocándole a la izquierda de Recesvinto. Recordemos que en su tiempo fue hecha la redacción Vulgata del código ya revisado por Ervigio en el 681. La representación del monarca no varía sustancialmente de los anteriores, figurándosele en las páginas finales de los dos códices con el *Liber* en la mano izquierda. En el Liber Iudicum éste es sustituido por el cetro. (Láminas 13, 14 y 15).

II. Los reyes visigodos en los marfiles de San Millan de la Cogolla: Leovigildo y la ocupación de Cantabria.

Un carácter muy distinto, esencialmente narrativo, como puede fácilmente deducirse de la titulación de este epígrafe, ofrece la representación del rey Leovigildo en la arqueta-relicario de San Millán, obra llevada a cabo para el monasterio emilianense hacia mediados del siglo XI. La iconografía de la arqueta se inspira también en un texto de época visigoda, "La Vida de San Millán" escrita por San Braulio. Según ésta, el santo, antes de morir, había predicado en Cantabria, anunciando a sus habitantes la ruina de la población si no rectificaban de sus desórdenes pero, uno de ellos, llamado Abundancio, no dio crédito a la profecía del santo atribuyéndola a chochez de viejo. San Millán predice su muerte cumplida poco después, según San Braulio, por la espada vengadora de Leovigildo quien, como es sabido, conquistó Cantabria en el 574. Ese año, Amaya —la capital de los cántabros— caía en poder de Leovigildo y toda la Región —que hasta entonces se había mantenido independiente quedó anexionada al reino visigodo[20].

Dos escenas del arca recogen este episodio, ilustrándose, en la primera, la predicación del santo y en la segunda, la conquista de Cantabria por el soberano visigodo. En esta última vemos a Leovigildo, montado a caballo, vestido de cota de malla, espada en mano (como dice el texto) disponiéndose a decapitar a uno de los habitantes de la ciudad (Abundancio) a quien levanta en alto, sujetándolo por los cabellos. La escena es todo un símbolo de la ruina de la capital, representada por sus murallas a la derecha como explica la inscripción que corre por encima: "Ubi Leovigildo rege cantabros occidi(t)". Acompaña al rey un escudero, montado también a caballo, empuñando otra gran espada en la mano. (Lámina 16.)

CONCLUSIONES

1.— La iconografía hispana más antigua, que conservamos, de la monarquía visigoda —salvo el arte monetario— la encontramos en los códices Vigilano y Emilianense elaborados en el último tercio de siglo en los monasterios riojanos de San Martín de Albelda y San Millán de la Cogolla, respectivamente.

2.— En estos manuscritos los reyes visigodos aparecen representados bajo dos aspectos importantes de su actividad:

—En primer lugar por su intervención en los concilios, convocados por voluntad del Soberano y normalmente inaugurados por el rey. Así figuran Recaredo, Sisenando, Khintila, Khindasvinto, Recesvinto y Egica, identificados además en muchos casos por las correspondientes inscripciones. Salvo alguna excepción, —Egica y un retrato de Recesvinto en el códice Emilianense— aparecen retratados junto a los obispos asistentes a la respectiva asamblea, identificados éstos a veces también por inscripciones cuyos nombres coinciden con los que encabezan la lista de firmantes de las actas conciliares.

— Estos códices nos proporcionan igualmente dos originales imágenes tipológicas del rey visigodo acompañado de los magnates del Aula Regia que acudían con el príncipe a la apertura del concilio, como prescribe el *Ordo* de Celebración del mismo, y a los cuales se les confería también una singular intervención en la reunión.

— El segundo aspecto bajo el cual aparecen representados es el de su actividad como legisladores. Los soberanos retratados son Khindasvinto, Recesvinto y Egica principales responsables del *Liber Iudiciorum.*

3.— Respecto a otras actividades —como las campañas militares— hemos de esperar hasta mediados de la centuria siguiente para encontrar una escena de guerra —la conquista de Cantabria en 574 por Leovigildo— en uno de los marfiles del arca de reliquias de San Millán realizada en el taller emilianense h. 1053.

4.— A la vista de los ejemplos considerados, hemos de señalar la importancia de las fuentes literarias de época visigoda como principal fuente de inspiración de la más antigua iconografía de los reyes visigodos que nos brindan los códices y marfiles riojanos de los siglos X y XI.

— La serie larga y abundante de retratos miniados de los soberanos visigodos han sido suscitados por los textos —transcritos en el siglo X en los escritorios riojanos de las dos colecciones canónica y civil más importantes de la España visigoda del siglo VII: la Hispana y el Liber Iudiciorum, y además por el Ordo de Celebrando Concilio visigótico.

— Al parecer, también otro texto de la España visigoda, la "Vida de San Millán" escrita por San Braulio, inspiró directamente las escenas que ilustran la arqueta-relicario dedicada al santo, que incluyen una representación de la conquista de Cantabria por Leovigildo.

5.— Caracteriza a estas imágenes miniadas de los soberanos visigodos su carácter tipológico, cualidad esencial del retrato en la Alta Edad Media. Evi-

dentemente los rasgos no imitan los de las personas retratadas —los rostros han sido construídos ateniéndose a una fórmula muy esquematizada que todos invariablemente repiten— pero los nombres de inscripciones y textos los identifican como tales. Ante todo se hace referencia a su función social, a su condición de monarcas, al representarlos con las insignias reales, la corona o diadema sobre la cabeza y muchos de ellos con el cetro en la mano. Visten también la indumentaria apropiada de su condición. En los retratos sedentes figura además el solio real.

La misma caracterización tipológica puede predicarse de la figura de Leovigildo en los relieves de marfil, vestido aquí con la indumentaria guerrera de la época, si bien el relieve posee un carácter descriptivo diferente de los retratos miniados en los manuscritos.

RELACION DE LOS MONARCAS VISIGODOS REPRESENTADOS EN EL ARTE RIOJANO DE LOS SIGLOS X y XI.

Exponemos a continuación el Catálogo de los soberanos visigodos representados, ordenados cronológicamente:

1. *Amalarico*
   — ilustración del II Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 143 v.
2. *Leovigildo*
   — "Conquista de Cantabria por Leovigildo". Relieve de marfil. Arca de San Millán de la Cogolla, h. 1053-1067.
3. *Recaredo*
   — ilustración del III Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 145.
4. *Sisenando*
   — ilustración de IV Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 151 v.
5. *Khintila*
   — ilustración del V Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 161 v.
6. *Khindasvinto*
   — ilustración del VII Concilio de Toledo, Códice Vigilano, fol. 167.
   — Khindasvinto legislador. Códice Emilianense, fol. 403.
   — Khindasvinto rex, legislador. Códice Vigilano, fol. 428.
   — Khindasvinto rex, legislador. Códice Emilianense, fol. 453.
7. *Recesvinto*
   — ilustración del VIII Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 169 v.
   — ilustración de IX Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 180 v.
   — ilustración del X Concilio de Toledo. Códice Vigilano, fol. 183.
   — ilustración del VIII Concilio de Toledo, Códice Emilianense, fol. 157 v.
   — Recesvinto legislador, Códice Emilianense, fol. 403.
   — Recesvinto rex, legislador, Códice Vigilano, fol. 428.
   — Recesvinto rex, legislador, Códice Emilianense, fol. 453.

8. *Egica*

— ilustración de XV Concilio de Toledo, Códice Vigilano, fol. 202.
— Egica legislador, Códice Emilianense, fol. 403.
— Egica rex, legislador. Códice Vigilano, fol. 428.
— Egica rex, legislador.Códice Emilianense, fol. 453.

NOTAS

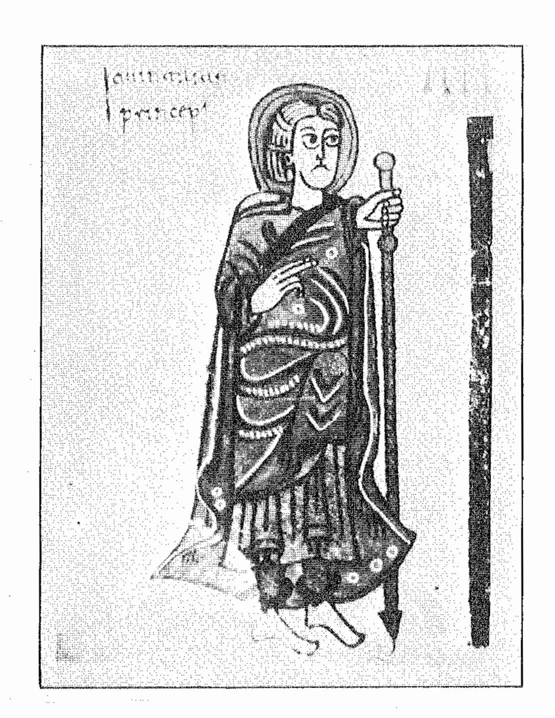
1. Esto por lo que se refiere al estado actual de los monumentos que conservamos, ya que, como hemos sugerido en otros trabajos, no descartamos la posibilidad de que estas efigies reales hubiesen sido representadas en las ilustraciones de libros hoy perdidos o quizá en otras formas artísticas. A propósito del tema de la miniatura visigoda, vid. H. SCHLUNK, *Observaciones en torno al problema de la miniatura visigoda,* en Archivo Español de Arte, 1954, pp. 241-261 y C. CID, *Existió miniatura prerrománica asturiana?* en Liño, 1 (1980), pp. 107-142. Respecto al arte figurativo de época visigoda, es posible que incluyera representaciones de personajes, como puede deducirse de los "Versus Isidori". Los de la Apoteca de Sevilla aluden claramente a las pinturas de Cosme, Damán, Hipócartes y Galieno, patronos de la medicina, que aquéllos celebran, cfr. J. MADOZ, *Nuevas fuentes de los "Versus Isidori",* en Estudios Eclesiásticos, 21 (1974) 217-223.
2. Ambos se encuentran hoy en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial d.1.2 (códice Vigilano) y D. 1.1 (códice Emilianense). Sus ilustraciones han sido objeto de estudio en nuestro trabajo *Iconografía del siglo X en el reino de Pamplona-Nájera,* Pamplona, 1984.
3. Sobre esta arqueta puede contrarse un repertorio de fuentes y bibliografía en M. ESTELLA, *La escultura de marfil en España,* Madrid, 1984, pp. 37 ss.
4. En cambio, poseemos representaciones más antiguas de soberanos bárbaros, entre otras, del rey longobardo Agilulfo (590-616) cuyo retrato figura en el casco del monarca, ornamentado con relieves que celebran su triunfo (casco de Val-di-Nievole, Museo Bargello). Del rey de los alamanos, Lhodario, conservamos otra imagen en el Breviario de Alarico de comienzos del siglo IX, actualmente en la Biblioteca Nacional de París.
5. Además de esta motivación fundamental no se nos escapan otras intenciones. Ya hace años M.C. de Azevedo veía, por ejemplo, en los retratos de los monarcas leoneses y visigodos de las páginas finales del códice Vigilano el deseo de hacer evidente "la legittimitá delle successioni dei sovreni di Leon de quelli visigoti e autenticata (...) continuando una consuetudine propia di questi ultimi re, i quali pongono nelle loro monete, dee Leovigildo a Recesvinto, nel retto il ritratto del sovreno regnante e nel verso quello del figlio e erede del trono". Cfr. M. C. DE AZEVEDO, *Storiografia per immagini* en *La Storiografia altomedievale,* en "Settimane de Studio sull'Alto Medioevo", Spoleto, XVII, 1970, p. 125. Por nuestra parte, disentimos de la opinión de este autor de que los soberanos representados en la miniatura sean los leoneses, ya que hemos demostrado en nuestro trabajo (cfr. nota 2) que se trata de los soberanos de Pamplona y de Viguera.
6. Para el contenido de ambos manuscritos, Vid. M. C. DIAZ Y DIAZ, *Libros y librerías en la Rioja altomedieval,* Logroño, 1979.
7. Imágenes de los soberanos visigodos en los concilios toledanos figuran también en otros manuscritos más tardíos como en los códices Vitr. 15-5, del siglo XIII (año 1253), y el ms. 10040 del siglo XV, conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid. Sobre el primero vid. R. FOREVILLE, *L'iconographie du XII e concile oecuménique,* dans *Mélanges René CROZET,* II, Poitiers, 1966, pp. 1121-30. Se ilustran en el 18 Concilio de Toledo.
8. Cfr. C. SANCHEZ ALBORNOZ, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años,* en *Estampas de la vida en León,* Madrid, 1966, p. 75. Lo más probable es que el tipo de vestimenta de estos soberanos corresponda a la indumentaria usual del siglo X, época a la que pertenecen las ilustraciones, salvo que los

miniaturistas estén inspirándose en miniaturas de época anterior.

9. Cfr. SANCHEZ ALBORNOZ, op. cit., p. 76.
10. Cfr. J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Madrid, 1963, p. 267.
11. Vid. A. GRABAR, *L'iconoclasme Byzantine. Dossier Archéologique,* París, 1957, p. 60.
12. J. ORLANDIS, *Historia de España. La España visigótica,* Madrid, 1977, pp. 179-180.
13. Vid. nuestro trabajo *Imágenes de los concilios africanos en los códices altomedievales hispánicos,* en Revue d'Etudes Augustiniennes, (en prensa).
14. J. ORLANDIS, op. cit., pp. 84-85.
15. Un estudio más amplio de estas ilustraciones del *Ordo*, en nuestro trabajo, *El neovisigotismo iconográfico del siglo X: El Ordo de Celebrando Concilio visigótico,* en Goya, 160-181, 1981, pp. 70 ss.
16. Sobre el Ordo, vid. Ch. MUNIER, *L'Ordo de Celebrando Concilio visigothique* en Revue des Sciences Religieuses, 37, (1963), p. 251.
17. Los orígenes de esta iconografía son más antiguos, remontando los ejemplos que conocemos a fines del siglo VIII, como testimonia un ejemplar de la *Lex Romana visigothorum* que representa un dibujo de un legislador. (Ms. 731, fol. 234 de Saint Gall). Por nuestra parte tenemos proyectado un trabajo sobre *Los Manuscritos ilustrados del Liber Iudicum.*
18. J. ORLANDIS, *Historia Universal III. Del mundo antiguo al Medieval,* Pamplona, 1981, p. 273.
19. ORLANDIS, J., op. cit., p. 175.
20. ORLANDIS, J., op. cit., p. 97.

1.– Recaredo en el III Concilio de Toledo. Códice Vigilano. Fol. 145.

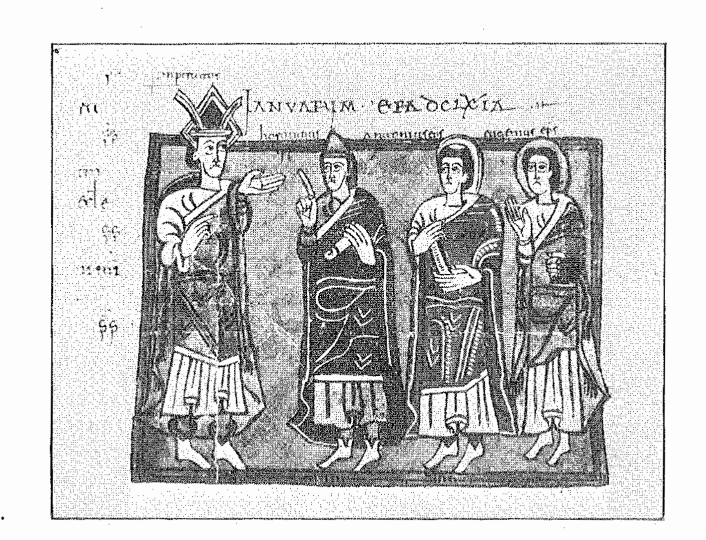
2.– Sisenando en el IV Concilio de Toledo. Códice Vigilano. Fol. 151 v.



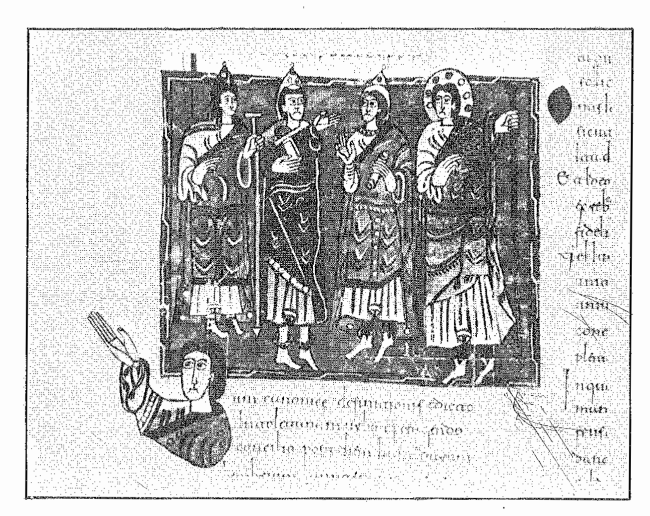
3.- Khintila en el V Concilio de Toledo.
Códice Vigilano. Fol. 161 v. detalle.



4.- Khindasvinto en el VII Concilio de Toledo.
Códice Vigilano. Fol. 167.



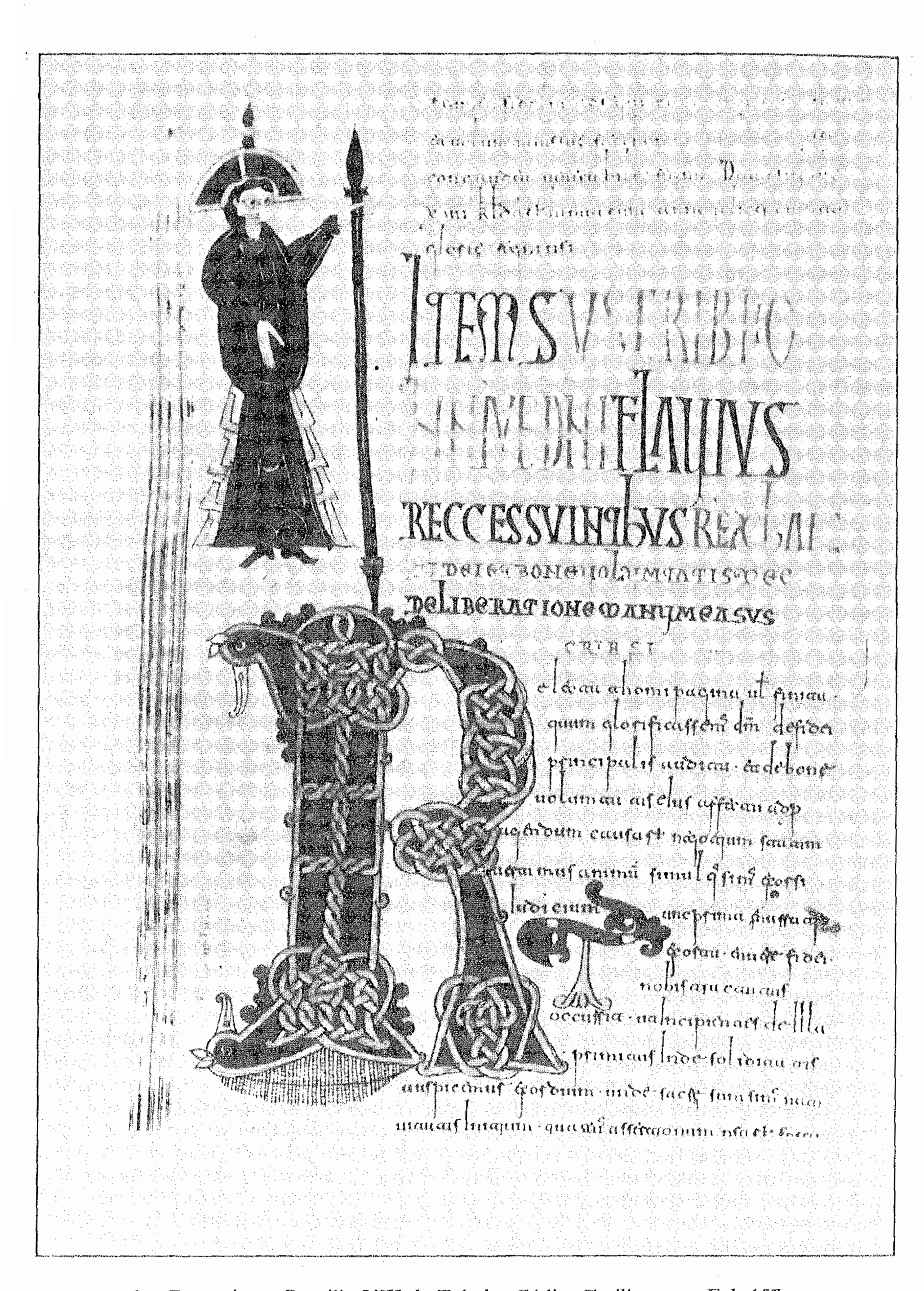
5.– Recesvinto en el VIII Concilio de Toledo. Códice Vigilano. Fol. 169 v.



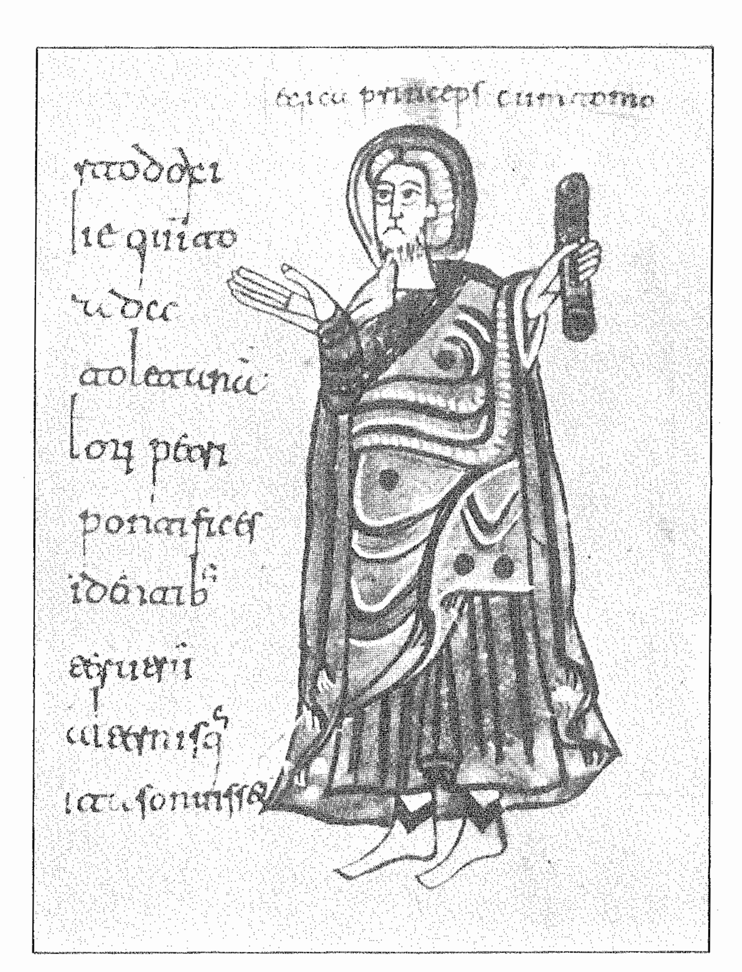
6.– Recesvinto en el IX Concilio de Toledo. Fol. 180 v. Códice Vigilano.



7.– Recesvinto en el X Concilio de Toledo. Códice Vigilano. Fol. 183.



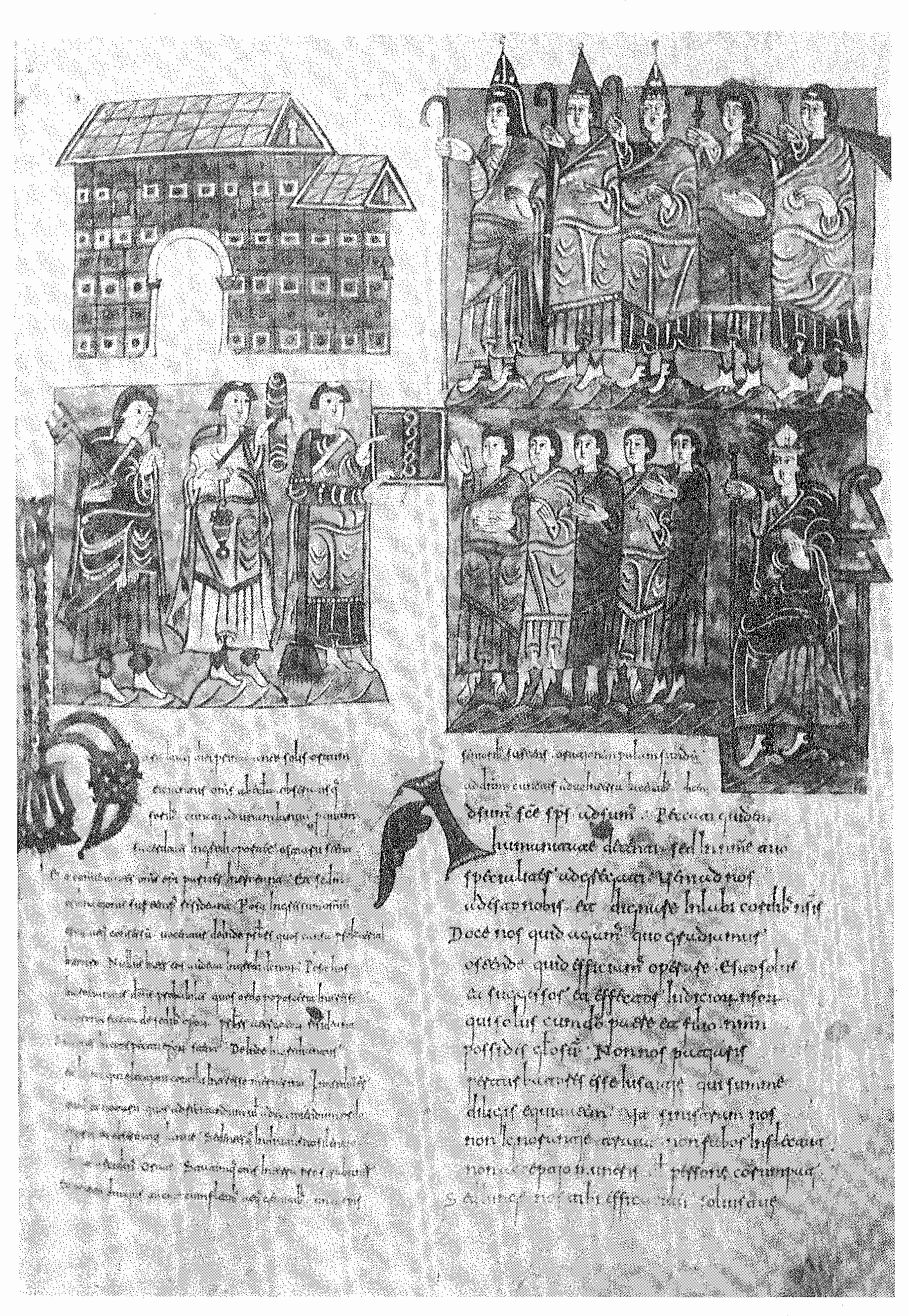
8.– Recesvinto. Concilio VIII de Toledo. Códice Emilianense. Fol. 157 v.



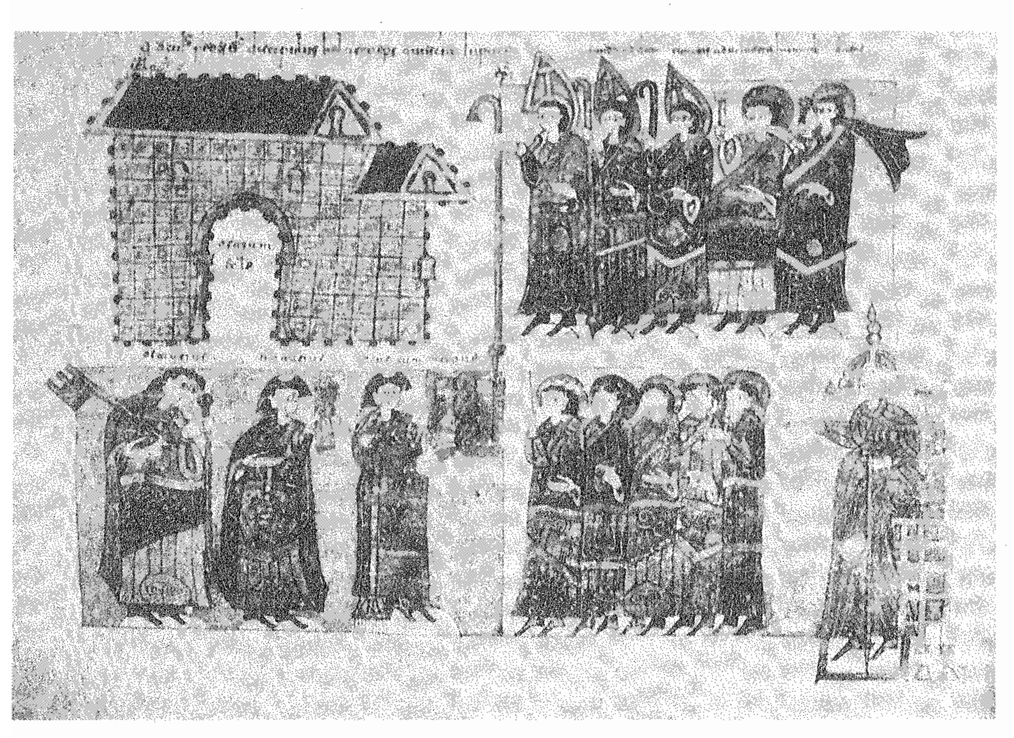
9.– Egica. Concilio de Toledo XV. Códice Vigilano. Fol. 202.



10.– Amalarico. Concilio II de Toledo. Códice Vigilano. Fol. 143 v.



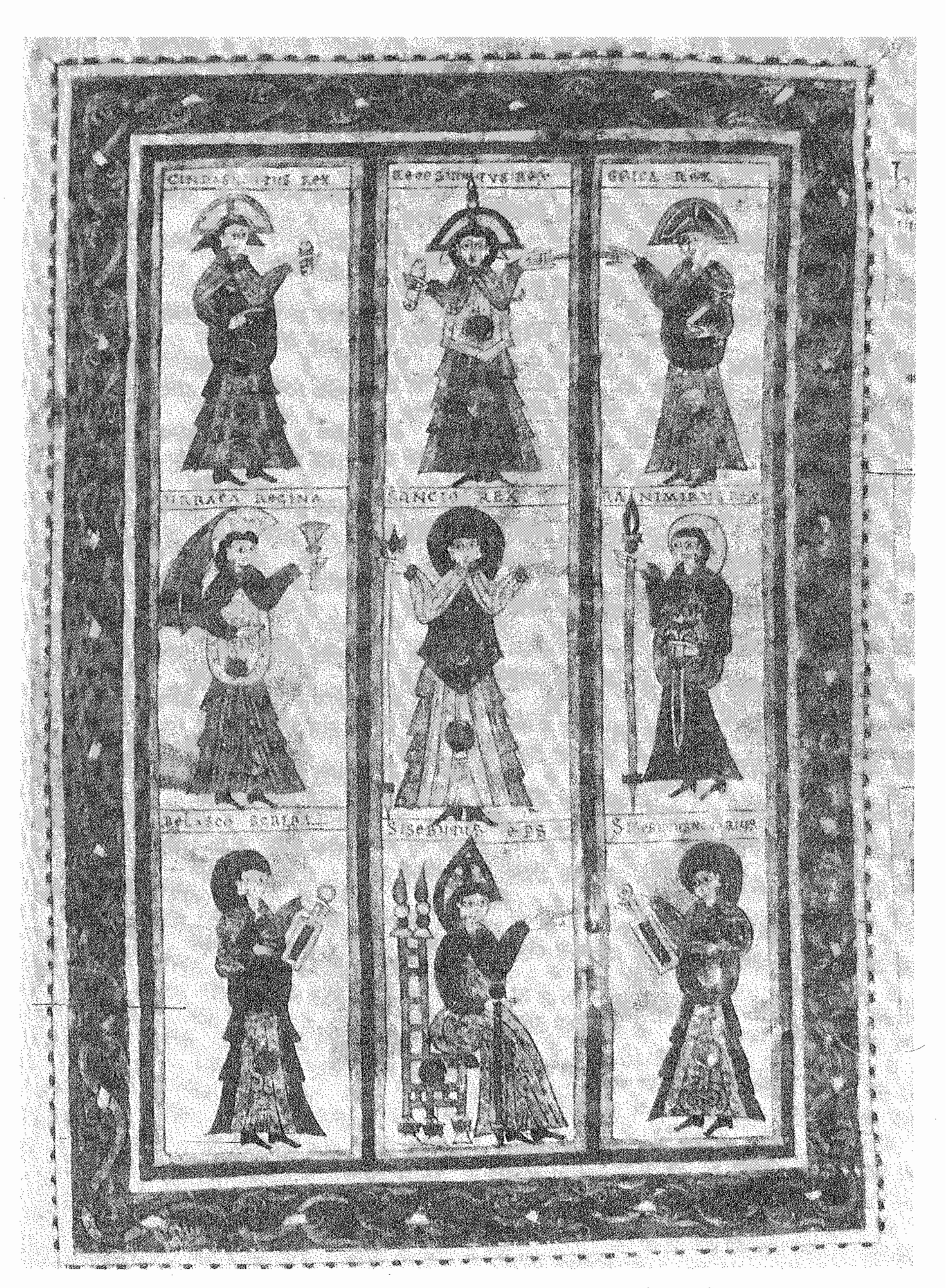
11.-- El rey visigodo y los Magnates Palatinos.
Ilustración del Ordo de Celebrando Concilio visigótico. Códice Vigilano.



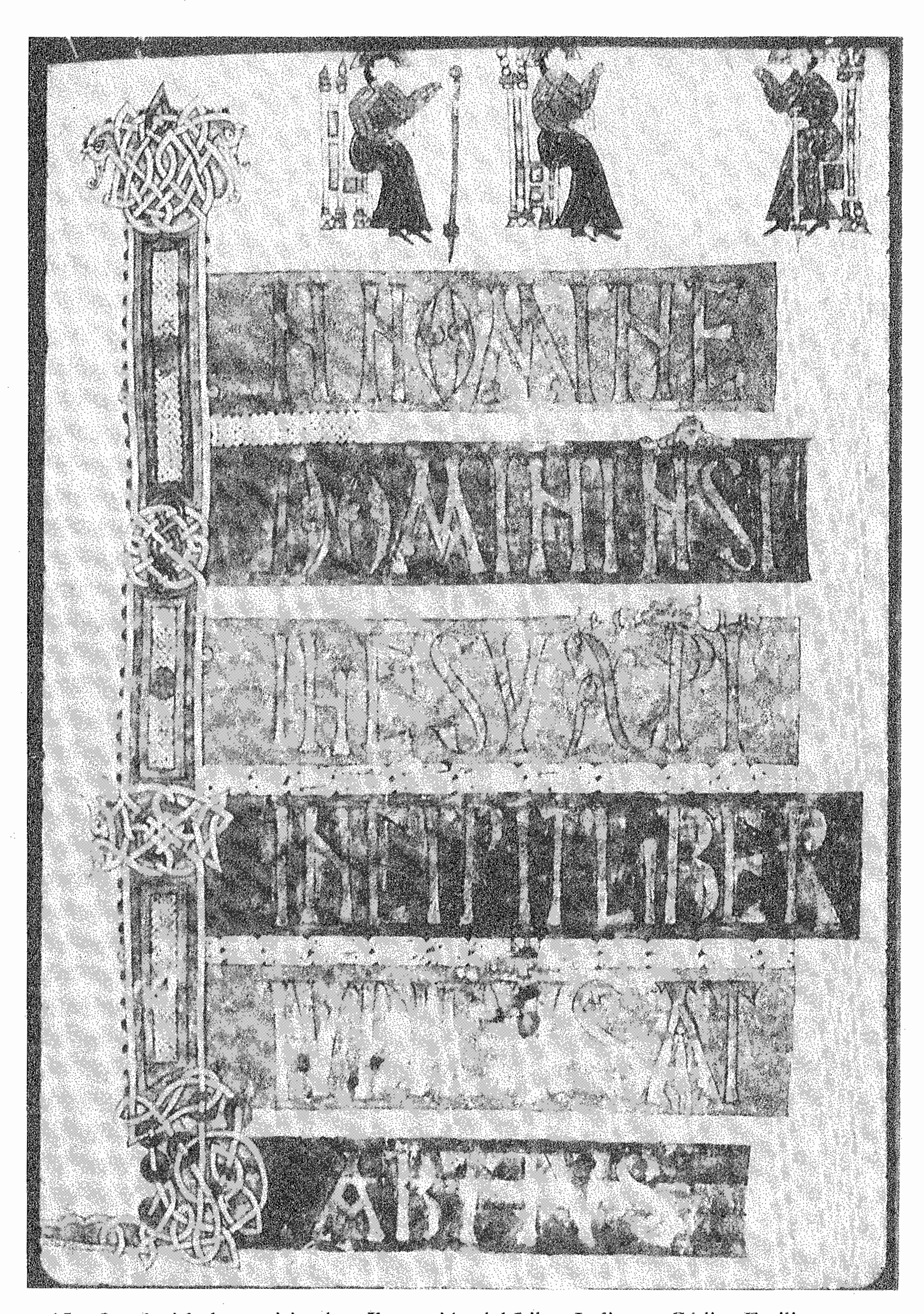
12.- El rey visigodo y los Magnates Palatinos.
Ilustración del Ordo de Celebrando Concilio visigótico. Códice Emilianense.



13.– Retratos de los reyes Chindasvinto, Recesvinto y Egica (arriba). De los monarcas de Pamplona y de Viguera (medio) y de los autores del códice. Códice Vigilano.



14.– Retratos de los reyes Chindasvinto, Recesvinto y Egica (arriba). De los monarcas de Pamplona y de Viguera (medio) y de los autores del códice. Códice emilianense.



15.– Los legisladores visigodos. Ilustración del Liber Indicum. Códice Emilianense.



16.– Leovigildo. Marfil del Arca de Reliquias de San Millán de la Cogolla (detalle).